







SUPPLEMENT
A L'ESPRIT
ENCYCLOPÉDIQUE.

TOME CINQUIEME.

L'ESPRIT
DE
L'ENCYCLOPÉDIE,
OU
CHOIX DES ARTICLES

Les plus curieux, les plus agréables, les plus piquants, les plus philosophiques de ce grand Dictionnaire.

On ne s'est attaché qu'aux morceaux qui peuvent plaire universellement, & fournir à toutes sortes de Lecteurs, & sur-tout aux gens du monde, la matiere d'une lecture intéressante.

TOME CINQUIEME.



A GENEVE,

Et se trouve à Paris,

Chez { BRIASSON, Libraire, rue S. Jacques.
LE BRETON, premier Imprimeur ordinaire du Roi, rue de la Harpe.

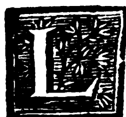
M. DCC. LXXII.



SUPPLÉMENT
A L'ESPRIT
ENCYCLOPÉDIQUE.



ACTION (*Morale.*)



LEs *actions morales* ne sont autre chose que *les actions volontaires de l'homme, considérées par rapport à l'imputation de leurs effets dans la vie commune*; par *action volontaire*, nous entendons celles qui dépendent tellement de la volonté humaine, comme d'une cause libre, que sans sa détermination, produite par quelqu'un de ses actes immédiats, & précédée de la connoissance de l'entendement, elles ne se feroient point, & dont par conséquent l'existence, ou la non existence, est au pouvoir de chacun.

Toute action volontaire renferme deux choses; l'une que l'on peut regarder comme la *matiere* de l'action, & l'autre comme *la forme*; la premiere, c'est le mouvement même de la faculté naturelle, ou l'usage actuel de

cette faculté, consideré précisément en lui-même; l'autre, c'est la dépendance, où est ce mouvement d'un décret de la volonté, en vertu de quoi on conçoit l'action comme ordonnée par une cause libre & capable de se déterminer elle-même. L'usage actuel de la faculté, consideré précisément en lui-même, s'appelle plutôt une *action de la volonté*, qu'une *action volontaire*, car ce dernier titre est affecté seulement au mouvement des facultés, envisagé comme dépendant d'une libre détermination de la volonté; mais on considere encore les *actions volontaires* ou absolument, & en elles-mêmes, comme des mouvemens physiques, produits pourtant par un décret de la volonté; ou en tant que leurs effets peuvent être imputés à l'homme lorsque les actions volontaires renferment dans leurs idées cette vue réfléchie, on les appelle des *actions humaines*; & comme on passe pour bien ou mal moriginé, selon que ces sortes d'actions sont bien ou mal exécutées, c'est-à-dire, selon qu'elles conviennent ou ne conviennent pas avec la loi qui est leur regle; & que les dispositions même de l'ame, qui résultent de plusieurs actes réitérés, s'appellent *mœurs*; les actions humaines, à cause de cela, portent aussi le titre d'*actions morales*.

Les actions morales, considérées au dernier égard, renferment dans leur essence deux idées; l'une qui en est comme la *matiere*, & l'autre comme la *forme*.

La matiere comprend diverses choses. 1°. Le mouvement physique de quelqu'une des facultés naturelles; par exemple, de la faculté motrice de l'appétit sensitif, des sens extérieurs & intérieurs, &c. On peut aussi mettre

en ce même rang des actes mêmes de la volonté, considérés purement & simplement dans leur être naturel, en tant que ce sont des effets produits par une faculté physique comme telle. 2o. Le défaut de quelque mouvement physique qu'on étoit capable de produire ou en lui-même ou dans sa cause; car on ne se rend pas moins punissable par les péchés d'omission, que par ceux de commission. 3o. Ce ne sont pas seulement nos propres mouvements, nos propres habitudes & l'absence des uns & des autres en notre propre personne, qui peuvent constituer la matiere de nos actions morales; mais encore les mouvements, les habitudes & leur absence qui se trouvent immédiatement en autrui, pourvu que tout cela puisse & doive être dirigé par notre propre volonté; ainsi à Lacédémone on répondoit des fautes d'un jeune homme qu'on avoit pris en amitié. (*Voyez* imputation.) 4o. Il n'est pas jusqu'aux actions des bêtes brutes, ou aux opérations des végétaux & des choses inanimées en général, qui ne puissent fournir la matiere de quelque action morale, lorsque ces sortes d'être sont susceptibles d'une direction de notre volonté : d'où vient que selon la loi même de Dieu, le propriétaire d'un bœuf qui frappe des cornes, (*Voyez* Exod. xxi. 29.) est tenu du dommage que fait cette bête, s'il en connoissoit auparavant le défaut; ainsi on peut s'en prendre à un vigneron, lorsque par sa négligence, la vigne qu'il cultive n'a été fertile qu'en farmens. 5o. Enfin les actions d'autrui, dont on est le sujet passif, peuvent être le sujet d'une action morale, en tant que, par sa propre faute, on a donné lieu de les com-

mettre ; ainsi une femme qui a été violée passe pour coupable, en partie, lorsqu'elle s'est exposée imprudemment à aller dans les lieux où elle pouvoit prévoir qu'elle couroit risque d'être forcée.

La forme des actions morales consiste dans *l'imputabilité*, s'y j'ose désigner ainsi cette qualité, par laquelle les effets d'une action volontaire peuvent être imputés à l'agent, c'est-à-dire, être censés lui appartenir proprement comme à leur auteur; & c'est cette forme des actions qui fait appeller l'agent *cause morale*, voyez *imputation* & *moralité des actions*. (X)

ADMIRATION (*Morale.*)

C'Est ce sentiment qu'excite en nous la présence d'un objet quel qu'il soit, intellectuel ou physique, auquel nous attachons quelque perfection. Si l'objet est vraiment beau, *l'admiration* dure; si la beauté n'étoit qu'apparente, *l'admiration* s'évanouit par la réflexion; si l'objet est tel que plus nous l'examinons, plus nous y découvrons de perfections, *l'admiration* augmente. Nous n'admirons gueres que ce qui est au-dessus de nos forces ou de nos connoissances; ainsi *l'admiration* est fille tantôt de notre ignorance, tantôt de notre incapacité : ces principes sont si vrais, que ce qui est admirable pour l'un, n'attire seulement pas l'attention de l'autre. Il ne faut pas confondre la *surprise* avec *l'admiration*; une chose laide ou belle, pourvu qu'elle ne soit pas ordinaire dans son genre,

nous cause de *la surprise*; mais il n'est donné qu'aux belles de produire en nous *la surprise* & *l'admiration* : ces deux sentiments peuvent aller ensemble & séparément. St. Evremond dit que *l'admiration* est la marque d'un petit esprit : cette pensée est fausse; il eût fallu dire pour la rendre juste, que l'*admiration* d'une chose commune est la marque de peu d'esprit; mais il y a des occasions où l'étendue de l'*admiration* est, pour ainsi dire, la mesure de la beauté de l'ame & de la grandeur de l'esprit. Plus un être créé & pensant voit loin dans la nature, plus il a de discernement, & plus il admire. Au reste, il faut un peu être en garde contre ce premier mouvement de notre ame à la présence des objets, & ne s'y livrer que quand on est rassuré par ses connoissances, & sur-tout par des modeles auxquels on puisse rapporter l'objet qui nous est présent; il faut que ces modeles soient d'une beauté universellement connue. Il y a des esprits qu'il est extrêmement difficile d'étonner; ce sont ceux que la métaphysique a élevés au-dessus des choses faites, qui rapportent tout ce qu'ils voient, entendent &c. au possible, & qui ont en eux-mêmes un modele idéal au-dessous duquel les états créés restent toujours.



AIUS LOCUTIUS.

DIeu *de la parole*, que les Romains honoroient sous ce nom extraordinaire; mais comme il faut savoir se taire, ils avoient aussi *le Dieu du silence*. Lorsque les Gaulois

furent sur le point d'entrer en Italie, on entendit sortir du bois de Vesta, une voix qui crioit : *si vous ne relevez les murs de la ville, elle sera prise.* On négligea cet avis ; les Gaulois arriverent & Rome fut prise ; après leur retraite, on se rappella l'oracle, & on lui éleva un autel sous le nom dont nous parlons ; il eut ensuite un temple à Rome dans l'endroit même où il s'étoit fait entendre la premiere fois. Ciceron dit au deuxieme livre de la Divination : que quand ce Dieu n'étoit connu de personne, il parloit ; mais qu'il s'étoit tû depuis qu'il avoit un temple & des autels, & que le Dieu de la parole étoit devenu muet aussi-tôt qu'il avoit été adoré. Il est difficile d'accorder la vénération singuliere que les Payens avoient pour leur Dieu, avec la patience qu'ils ont eue pour les discours de certains philosophes : ces chrétiens qu'ils ont tant persécuté, disoient-ils rien de plus fort que ce qu'on lit dans Ciceron ? Les livres de la Divination ne sont que des traités d'irréligion. Mais quelle impression devoient faire sur les peuples, ces morceaux d'éloquence où les Dieux sont pris à témoin, & sont invoqués ; où leurs menaces sont rappellées ; en un mot, où leur existence est supposée, quand ces morceaux étoient prononcés par des gens dont on avoit une foule d'écrits philosophiques, où les Dieux & la religion étoient traités de fables ! Ne trouveroit-on pas la solution de toutes ces difficultés dans la rareté des manuscrits du temps des anciens ? Alors le peuple ne lisoit guere, il entendoit les discours de ces orateurs, & ces discours étoient toujours remplis de piété envers les Dieux ; mais il

ignoroit ce que l'orateur en pensoit & en écrivoit dans son cabinet; ces ouvrages n'étoient qu'à l'usage de ses amis. Dans l'impossibilité où l'on sera toujours d'empêcher les hommes de penser & d'écrire, ne seroit-il pas à desirer qu'il en fût parmi nous comme chez les anciens? Les productions de l'incrédulité ne sont à craindre que pour le peuple, & que pour la foi des simples; ceux qui pensent bien savent à quoi s'en tenir, & ce ne sera pas une brochure qui les écartera d'un sentier qu'ils ont choisi avec examen, & qu'ils suivent par goût. Ce ne sont pas de petits raisonnements absurdes qui persuadent à un philosophe d'abandonner son Dieu : l'impiété n'est donc à craindre que pour ceux qui se laissent conduire; mais un moyen d'accorder le respect que l'on doit à la croyance d'un peuple & au culte national, avec la liberté de penser, qui est si fort à souhaiter pour la découverte de la vérité, & avec la tranquilité publique, sans laquelle il n'y a point de bonheur, ni pour le philosophe, ni pour le peuple; ce seroit de défendre tout écrit contre le gouvernement & la réligion en langue vulgaire; de laisser oublier ceux qui écriroient dans une langue savante, & d'en poursuivre les seuls traducteurs; il me semble qu'en s'y prenant ainsi, les absurdités écrites par les auteurs ne feroient du mal à personne. Au reste, la liberté qu'on obtiendroit par ce moyen est la plus grande à mon avis qu'on puisse accorder dans une société bien policée? ainsi, par tout où l'on n'en jouira pas jusqu'à ce point-là, on n'en sera peut-être pas moins bien gouverné; mais à coup sûr, il y aura un vice dans le gou-

vernement par-tout où cette liberté sera plus étendue. C'est-là, je crois, le cas des Anglois & des Hollandois ; il semble qu'on pense dans ces contrées, qu'on ne soit pas libre, si l'on ne peut être impunément effréné.



A M E.

ON entend par *ame* un principe doué de connoissance & de sentiment ; il se présente ici plusieurs questions à discuter ; 1°. quelle est son origine : 2°. quelle est sa nature : 3°. quelle est sa destinée : 4°. quels sont les êtres en qui elle réside.

Il y a une foule d'opinions sur son origine, & cette matiere a été extrêmement agitée dans l'antiquité, tant païenne que chrétienne. Il ne peut y avoir que deux manieres d'envisager l'*ame*, ou comme une qualité, ou comme une substance ; ceux qui pensoient qu'elle n'étoit qu'une pure qualité, comme Epicure, Dicéarchus, Aristoxene, Asclépiade & Galien, croyoient & devoient nécessairement croire qu'elle étoit anéantie à la mort ; mais la plus grande partie des philosophes ont pensé que l'*ame* étoit une substance ; tous ceux qui étoient de cette opinion, ont soutenu unanimement qu'elle n'étoit qu'une partie séparée d'un tout, que Dieu étoit ce tout, & que l'*ame* devoit enfin s'y réunir par voie de réfusion ; mais ils différoient entr'eux sur la nature de ce tout, les uns soutenant qu'il n'y avoit dans la nature qu'une seule substance, les autres prétendant qu'il y en avoit

deux ; ceux qui soutenoient qu'il n'y avoit qu'une seule substance universelle, étoient de vrais athées : leurs sentiments & ceux des spinosistes modernes sont les mêmes ; Spinosa sans doute a puisé ses erreurs dans cette source corrompue de l'antiquité ; ceux qui soutenoient qu'il y avoit dans la nature deux substances générales, Dieu & la matiere, concluoient en conséquence de cet axiome fameux *de rien, rien*, que l'une & l'autre étoient éternelles : ceux-ci formoient la classe des philosophes théistes & déistes, approchant plus ou moins suivant leurs différentes subdivisions, de ce qu'on appelle *le Spinosisme*. Il faut remarquer que tous les sentiments des anciens sur la nature de Dieu, tenoient beaucoup de ce systême absurde ; la seule barriere qui soit entr'eux & Spinosa, c'est que ce philosophe, ainsi que Straton, destituoit & privoit de la connoissance & de la raison cette force répandue dans le monde, qui selon lui en vivifioit les parties & entretenoit leur liaison, au lieu que les philosophes théistes donnoient de la raison & de l'intelligence à cette *ame* du monde. La divinité de Spinosa n'étoit qu'une nature aveugle, qui n'avoit ni vie ni sentiment, & qui néanmoins avoit produit tous ces beaux ouvrages, & y avoit mis, sans le savoir, une symétrie & une subordination qui paroissoient évidemment l'effet d'une intelligence très-éclairée, qui choisit & ses fins & ses moyens. La divinité des philosophes au contraire étoit une intelligence éclairée, qui avoit présidé à la formation de l'univers ; ces philosophes ne distinguoient Dieu de la matiere, que parce qu'ils ne donnoient le nom de matiere qu'à ce qui

est sensible & palpable; ainsi Dieu étant dans leur systême une substance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps exposés à la perception des sens, ils lui donnoient le nom *d'esprit*, quoique dans la rigueur il fût matériel; voyez *l'article de l'immatérialisme*, où nous prouvons que les anciens philosophes n'avoient eu aucune teinture de la véritable spiritualité. Nous y prouverons même que les idées des premiers Peres, encore un peu teintes de la sagesse humaine, n'avoient pas été nettes sur la spiritualité: il est si commode de raisonner par imitation, si difficile de ne rien conserver de ce qu'on a chéri long-temps, si naturel de justifier ses pensées par la droiture de l'intention, que souvent on est dans les pieges sans l'avoir craint ni soupçonné; ainsi les Peres, imbus & pénétrés, s'il est permis de parler ainsi, des principes des philosophes Grecs, les avoient portés avec eux dans le christianisme.

Parmi les théistes, les uns ne reconnoissoient qu'une seule personne dans la divinité, les autres deux ou trois; ensorte que les premiers croyoient que l'*ame* étoit une partie du Dieu suprême, & les dernieres croyoient seulement qu'elle étoit une partie de la seconde ou de la troisieme hypostase, ainsi qu'ils l'appelloient; de même qu'ils multiplioient les personnes de la divinité, ils multiplierent la nature de l'*ame*, les uns en donnoient deux à chaque homme, les autres encore plus libéraux lui en donnoient trois: il y avoit *l'ame intellectuelle*, *l'ame sensitive*, & *l'ame végétative*; mais l'on doit observer qu'entre ces *ames* ainsi multipliées, ils croyoient qu'il n'y en avoit qu'une seule qui fût partie de la

divinité, les autres étoient seulement une matiere élémentaire ou de pures qualités.

Quelque différence de sentiment qu'il y eût sur la nature de l'*ame*, tous ceux qui croyoient que c'étoit une substance réelle, s'accordoient en ce point, qu'elle étoit une partie de la substance de Dieu, qu'elle en avoit été séparée, & qu'elle devoit y retourner par réfusion : la proposition est évidente par elle-même à l'égard de ceux qui n'admettoient dans toute la nature qu'une seule substance universelle, & ceux qui en admettoient deux, les considéroient comme réunies & composant ensemble l'univers, précisément comme le corps & l'*ame* composent l'homme; Dieu en étoit l'*ame*, & la matiere le corps, & de même que le corps retournoit à la masse de la matiere dont il étoit sorti, l'*ame* retournoit à l'esprit universel de qui tous les esprits tiroient leur substance & leur existence.

C'est conformément à ces idées que Ciceron expose les sentimens des philosophes Grecs: » nous tirons, dit-il, nous puisons » nos *ames* dans la nature des Dieux, ainsi » que le soutiennent les hommes les plus sages » & les plus savans. « Les expressions originales sont plus fortes & plus énergiques : *à naturâ Deorum, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos & libatos habemus.* De div. lib. II. c. XLIX. dans un autre endroit, il dit que l'esprit humain qui est tiré de l'esprit divin, ne peut être comparé qu'à Dieu : *humanus autem animus decerptus est mente divinâ, cum alio nullo nisi cum ipso Deo comparari potest.* Tuscul. quest. lib. V. c. 15. & afin qu'on ne s'imagine pas que ces sortes de phrases, que *l'ame* est une partie

de Dieu, qu'elle est tirée de lui, de sa nature, (phrases qui reviennent continuellement dans les écrits des anciens,) ne sont que des expressions figurées, & que l'on ne doit point interpréter avec une sévérité métaphysique, il ne faut qu'observer la conséquence que l'on tiroit de ce principe, & qui a été universellement adoptée par toute l'antiquité, que l'*ame* étoit éternelle, *à parte ante & à parte post*, c'est-à-dire, qu'elle étoit sans commencement & sans fin, ce que les latins exprimoient par le seul mot de *sempiternelle*; c'est ce que Cicéron indique assez clairement quand il dit qu'on ne peut trouver sur la terre l'origine des *ames*. » On ne rencontre » rien, dit-il, dans la nature terrestre, qui » ait la faculté de se ressouvenir & de penser, » qui puisse se rappeller le passé, considérer » le présent, & prévoir l'avenir; ces facultés » sont divines, & l'on ne trouvera point d'où » l'homme peut les avoir, si ce n'est de Dieu; » ainsi ce quelque chose qui sent, qui goûte, » qui veut, est céleste & divin, & par cette » raison, il doit être nécessairement éternel. « La maniere dont Ciceron tire la conséquence, ne permet pas d'envisager le principe dans un autre sens que dans un sens précis & métaphysique.

Lorsqu'on dit que les anciens croyoient l'éternité de l'*ame*, sans commencement comme sans fin, on ne doit pas s'imaginer qu'ils crussent que l'*ame* existât de toute éternité d'une maniere distincte & particuliere, mais seulement qu'elle étoit tirée ou détachée de la substance éternelle de Dieu, dont elle faisoit partie, & qu'elle s'y devoit réunir & y rentrer de nouveau; c'est ce qu'ils expliquoient

par l'exemple d'une bouteille remplie d'eau, & nageant dans la mer, venant à se briser, l'eau coule de nouveau & se réunit à la masse commune. Il en étoit de même de *l'ame* à la dissolution du corps ; ils ne différoient que sur le temps de cette réunion ; la plus grande partie soutenoit qu'elle se faisoit à la mort, & les Pythagoriciens prétendoient qu'elle ne se faisoit qu'après plusieurs transmigrations ; les Platoniciens marchant entre ces deux opinions, ne réunissoient à l'esprit universel, immédiatement après la mort, que les *ames* pures & sans tache ; celles qui s'étoient souillées par des vices ou par des crimes, passoient par une succession de corps différents, pour se purifier avant que de retourner à leur substance primitive ; c'étoit-là les deux especes de métempsicoses naturelles, dont faisoient réellement profession ces deux écoles de philosophie.

Que ce soient là les véritables sentiments de l'antiquité, nous le prouvons par les quatre grandes sectes de l'ancienne philosophie ; savoir, les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens, & les Stoïciens ; l'exposition de leurs sentiments confirmera ce que nous avons dit de ceux des philosophes en général sur la nature de *l'ame*.

Ciceron, dans la personne de Velleius l'Epicurien, accuse Pythagore de soutenir que *l'ame* étoit une substance détachée de celle de Dieu, ou de la nature universelle, & de ne pas voir que par-là il mettoit Dieu en pieces & en morceaux. » Pythagore & Empédocle, » dit Sextus Empericus, croyoient, ainsi que » toute l'école italique, que nos *ames* sont » non-seulement de la même nature les unes

» que les autres, mais qu'elles sont encore de
» la même nature que celles des Dieux, & que
» les ames irrationnelles des brutes, n'y ayant
» qu'un seul esprit infus dans l'univers qui lui
» fournit des ames, & qui unit les nôtres avec
» toutes les autres.

Platon appelle souvent l'*ame* sans aucun détour, *Dieu, une partie de Dieu.* Plutarque dit que Pythagore & Platon croyoient l'*ame* immortelle, & que s'élançant dans l'*ame* universelle de la nature, elle retournoit à sa premiere origine. Arnobe accuse les Platoniciens de la même opinion, en les apostrophant de la sorte;
» pourquoi donc l'*ame*, que vous dites être
» immortelle, être Dieu, est-elle malade dans
» les malades, imbécille dans les enfants, ca-
» duque dans les vieillards ? ô folie, démence,
» infatuation !

Aristote, à quelques modifications près, pensoit sur la nature de l'*ame* comme les autres philosophes. Après avoir parlé des *ames* sensitives, & déclaré qu'elles étoient mortelles, il ajoute que l'esprit ou l'intelligence existe de tout temps, & qu'elle est de nature divine; mais il fait une seconde distinction : il trouve que l'esprit est actif ou passif, & que de ces deux sortes d'esprits, le premier est immortel & éternel, le second corruptible. Les plus savants commentateurs de ce philosophe ont regardé ce passage comme inintelligible, & ils se sont imaginé que cette obscurité provenoit des *formes* & des *qualités* qui infectent sa philosophie, & qui confondent ensemble les substances corporelles & incorporelles. S'ils eussent fait attention au sentiment général des philosophes grecs sur l'*ame* universelle du monde, ils auroient trouvé que ce

passage est clair, & qu'Aristote, de ce principe commun que l'*ame* est une partie de la substance divine, tire ici une conclusion contre son existence particuliere & distincte dans un état futur : sentiment qui a été embrassé par tous les philosophes, mais qu'ils n'ont pas tous avoué aussi ouvertement. Lorsqu'Aristote dit que l'intelligence active est seule immortelle & éternelle, & que l'intelligence passive est corruptible, le sens de ces expressions ne peut être que celui-ci : que les sensations particulieres de l'*ame*, en quoi consiste son intelligence passive, cesseront à la mort; mais que la substance, en quoi consiste son intelligence active, continuera de subsister, non séparément, mais confondue dans l'ame de l'univers; car l'opinion d'Aristote, qui comparoît l'*ame* à une table rase, étoit que les sensations & les réflexions ne sont que des passions de l'*ame*, & c'est ce qu'il appelle *l'intelligence passive*, qui, comme il le dit, cessera d'exister, ou qui, en d'autres termes équivalents, est corruptible. Ses commentateurs & ses paroles mêmes nous apprennent ce qu'il faut entendre par *l'intelligence active*, en la caractérisant *d'intelligence divine*, ce qui en indique & l'origine & la fin; par-là, cette distinction, extravagante en apparence, de l'esprit humain en intelligence active & passive, paroît simple & exacte. Pour n'avoir point eu la clef de cette ancienne métaphysique, les partisants d'Aristote ont été fort partagés entr'eux, pour décider ce que leur maître croyoit de la mortalité ou de l'immortalité de l'*ame*; les expressions *d'intelligence passive* ont même fait imaginer à quelques-uns, comme

à Némésius, qu'Aristote croyoit que l'ame n'étoit qu'une qualité.

Quant aux Stoïciens, voyons la maniere dont Séneque expose leurs sentiments : » & » pourquoi, dit-il, ne croiroit-on pas qu'il » y a quelque chose de divin dans celui qui » est une partie de la divinité même ? Ce tout » dans lequel nous sommes contenus, est *un*, » & cet un est *Dieu* ; nous sommes ses asso- » ciés, nous sommes ses membres. « Epictete dit que les ames des hommes ont la relation la plus étroite avec Dieu, qu'elles en sont des parties, qu'elles sont des fragments séparés & arrachés de sa substance ; enfin Marc-Antonin combat par ces réflexions la crainte de la mort : » la mort, dit-il, est non-seulement » conforme au cours de la nature, mais elle » est encore extrêmement utile. Que l'on exa- » mine combien un homme est étroitement » uni à la divinité, dans quelle partie de nous- » mêmes cette union réside, & quelle sera la » condition de cette partie ou portion de l'hu- » manité au moment de sa réfusion dans l'*ame* » du monde.

Les sentiments des quatre grandes sectes des philosophes sont, comme on le voit, à-peu-près uniformes sur ce point ; ceux qui croyoient, comme Plutarque, qu'il y avoit deux principes, l'un bon, & l'autre mauvais, croyoient que l'*ame* étoit tirée, partie de la substance de l'un & partie de la substance de l'autre, & ce n'étoit qu'en cette circonstance seule qu'ils différoient des autres philosophes.

Peu de temps après la naissance du christianisme, les philosophes étant puissamment attaqués par les écrivains chrétiens, altérerent leur philosophie & leur religion, en rendant

leur philoſophie plus religieuſe, & leur religion plus philoſophique. Parmi les raffinements du paganiſme, l'opinion qui faiſoit de l'*ame* une partie de la ſubſtance divine fut adoucie ; les Platoniciens la bornerent à l'*ame* des brutes ; *toute puiſſance irrationnelle*, dit Porphire, *retourne par réfuſion dans l'ame du tout* ; & l'on doit remarquer que ce n'eſt ſeulement qu'alors que les philoſophes commencerent à croire réellement & ſincérement le dogme des peines & des récompenſes d'une autre vie ; mais les plus ſages d'entr'eux n'eurent pas plutôt abandonné l'opinion de *l'ame* univerſelle, que les Gnoſtiques, les Manichéens & les Priſcilliens s'en emparerent ; ils la tranſmirent aux Arabes, de qui les athées de ces dernieres ſiecles, & notamment Spinoſa, l'ont empruntée.

On demandera peut-être d'où les Grecs ont tiré cette opinion ſi étrange de l'*ame* univerſelle du monde ; opinion auſſi déteſtable que l'athéiſme même, & que M. Bayle trouve avec raiſon plus abſurde que le ſyſtême des atomes de Démocrite & d'Epicure ; on s'eſt imaginé qu'ils avoient tiré cette opinion d'Egypte. La nature ſeule de cette opinion fait ſuffiſamment voir qu'elle n'eſt point égyptienne ; elle eſt trop raffinée, trop ſubtile, trop métaphyſique, trop ſyſtématique ; l'ancienne philoſophie des Barbares, (ſous ce nom les Grecs entendoient les Egyptiens comme les autres nations,) conſiſtoit ſeulement en maximes détachées, tranſmiſes des maîtres aux diſciples par la tradition, où rien ne reſſentoit la ſpéculation, & où l'on ne trouvoit ni les raffinemens ni les ſubtilités qui naiſſent des ſyſtêmes & hypotheſes. Ce caractere ſimple

ne régnoit nulle part plus qu'en Egypte; leurs sages n'étoient point des sophistes scholastiques & sédentaires, comme ceux des Grecs; ils s'occupoient entiérement des affaires publiques de la religion & du gouvernement, & en conséquence de ce caractere, ils ne poussoient les sciences que jusques où elles étoient nécessaires pour les usages de la vie. Cette sagesse si vantée des Egyptiens dont il est parlé dans les saintes Ecritures, consistoit essentiellement dans les arts du gouvernement, dans les talents de la législature, & dans la police de la société civile.

Le caractere des premiers Grecs, disciples des Egyptiens, confirme cette vérité; savoir, que les Egyptiens ne philosophoient ni sur des hypotheses, ni d'une maniere systématique; les premiers sages de la Grece, conformément à l'usage des Egyptiens leurs maîtres, produisoient leur philosophie par maximes détachées & indépendantes, telle certainement qu'ils l'avoient trouvée, & qu'on la leur avoit enseignée. Dans ces anciens temps, le philosophe & le théologien, le législateur & le poëte, étoient tous réunis dans la même personne; il n'y avoit ni diversité de sectes, ni succession d'écoles; toutes ces choses sont des inventions grecques, qui doivent leur naissance aux spéculations de ce peuple subtil & grand raisonneur.

Quoique l'opposition du génie de la philosophie égyptienne avec le dogme de l'*ame* universelle, soit seule suffisante pour prouver que ce dogme n'étant point égyptien ne peut être que grec, nous en confirmerons la vérité en prouvant que les Grecs en furent les premiers inventeurs. Le plus beau principe de

la physique des Grecs eut deux auteurs, Démocrite & Séneque ; le principe le plus vicieux de leur métaphysique eut de même deux auteurs, Phérécide le Syrien, & Thalès le Mélésien, philosophes contemporains.

Phérécide le Syrien, dit Ciceron, fut le premier qui soutint que les *ames* des hommes étoient sempiternelles, opinion que Pythagore son disciple accrédita beaucoup.

Quelques personnes, dit Diogene Laërce, prétendent que Thalès fut le premier qui soutint que les *ames* des hommes étoient sempiternelles. Thalès, dit encore Plutarque, fut le premier qui enseigna que l'*ame* est une nature éternellement mouvante, ou se mouvant par elle-même.

On entend communément par le passage ci-dessus de Cicéron, & par celui de Diogene Laërce, que les philosophes, dont il y est fait mention, sont les premiers qui aient enseigné l'immortalité de l'*ame* ; mais comment accorder ce sentiment avec ce que dit Ciceron, ce que dit Plutarque, ce qu'ont dit tous les anciens, que l'immortalité de l'*ame* étoit une chose que l'on avoit crue de tout temps ? Homere l'enseigne, Hérodote rapporte que les Egyptiens l'avoient enseignée depuis les temps les plus reculés : c'est sur cette opinion qu'étoit fondée la pratique si ancienne de déifier les morts ; il en faut conclure qu'il n'est pas question dans ces passages de la simple immortalité, considérée comme une existence qui n'aura point de fin, mais qu'il faut entendre une existence sans commencement, aussi-bien que sans fin ; c'est ce que signifie le mot de *sempiternelle* dont se sert Ciceron : or, l'éternité de l'*ame* étoit, comme

nous l'avons déjà fait voir, une conséquence qui ne pouvoit naître que du principe qui faisoit l'*ame* de l'homme une partie de Dieu, & qui par conséquent faisoit Dieu *l'ame* universelle du monde; enfin l'antiquité nous apprend que ces deux philosophes pensoient qu'il y avoit une *ame* universelle; & l'on doit observer que ce dogme est souvent appellé *le dogme de l'immortalité.*

Ainsi ces différens passages, & sur-tout celui de Ciceron, contiennent un trait singulier d'histoire, qui prouve non-seulement que l'opinion de *l'ame* universelle est une production des Grecs, mais qui même nous découvre quels en furent les auteurs; car Suïdas nous dit que Phérécide n'eut de maître que lui-même. L'autorité de Pythagore répandit promptement cette opinion par toute la Grece, & je ne doute point qu'elle ne soit la cause que Phérécide, qui n'eut point soin de la cacher, comme le fit son grand disciple par le moyen de la double doctrine, ait été regardé comme athée.

Quoique les Grecs aient été inventeurs de cette opinion, comme il est cependant très-certain qu'ils ont été redevables à l'Egypte de leurs premieres connoissances, il est vraisemblable qu'ils furent conduits à cette erreur par l'abus de quelques principes égyptiens.

Les Egyptiens, comme nous l'enseigne le témoignage unanime de toute l'antiquité, furent des premiers à enseigner l'immortalité de l'*ame*, & ils ne le firent point dans l'esprit des sophistes grecs, uniquement pour spéculer, mais afin d'établir sur ce fondement le dogme si utile des peines & des récompenses d'une autre vie; toutes les pratiques & toutes

les instructions des Egyptiens ayant pour objet le bien de la société, le dogme d'un état futur servoit lui-même à prouver & à expliquer celui de la providence divine; mais cela seul ne leur paroissoit point suffisant pour résoudre toutes les objections qui naissent de l'origine du mal, & qui attaquent les attributs moraux de la divinité, parce qu'il ne suffit pas pour le bien de la société que l'on soit persuadé qu'il y a une providence divine, si l'on ne croît en même-temps que cette providence est dirigée par un être parfaitement bon & parfaitement juste; ils n'imaginerent donc point de meilleur moyen pour résoudre cette difficulté, que la métempsicose ou la transmigration des *ames*, sans laquelle, suivant l'opinion d'Hiéroclès, on ne peut justifier les voies de la providence; la conséquence nécessaire de cette idée, c'est que l'*ame* est plus ancienne que le corps; ainsi les Grecs trouvant que les Egyptiens enseignoient d'un côté que l'*ame* est immortelle *à parte post*, & qu'ils croyoient d'un autre côté que l'*ame* existoit avant que d'être unie au corps, ils en conclurent, pour donner à leur systême un air d'uniformité, qu'elle étoit éternelle *à parte ante* comme *à parte post*, ou que devant exister éternellement, elle avoit aussi existé de toute éternité.

Les Grecs, après avoir donné à l'*ame* un des attributs de la divinité, en firent bientôt un Dieu parfait; erreur où ils tomberent par l'abus d'un autre principe égyptien. Le grand secret des mysteres & le premier des mysteres qui furent inventés en Egypte, consistoit dans le dogme de l'unité de Dieu; c'étoit-là le mystere que l'on apprenoit aux Rois, aux magistrats & à un petit nombre choisi d'hom-

mes sages & vertueux ; & en cela même cette pratique avoit pour objet l'utilité de la société ; ils représentoient Dieu comme un esprit répandu dans tout le monde, & qui pénétroit la substance intime de toutes choses, enseignant dans un sens moral & figuré que Dieu est tout, en tant qu'il est présent à tout, & que sa providence est aussi particuliere qu'universelle. Leur opinion, comme l'on voit, étoit fort différente de celle des Grecs sur *l'ame* universelle du monde ; celle-ci étant aussi pernicieuse à la société, que l'athéisme direct peut l'être. C'est néanmoins de ce principe que *Dieu est tout*, expression employée figurément par les Egyptiens, & prise à la lettre par les Grecs, que ces derniers ont tiré cette conséquence, que *tout est Dieu* ; ce qui les a entraînés dans toutes les erreurs & les absurdités de notre spinosisme. Les Orientaux d'aujourd'hui ont aussi tiré originairement leur religion d'Egypte, quoiqu'elle soit infectée du spinosisme le plus grossier ; mais ils ne sont tombés dans cet égarement que par le laps de temps & par l'effet d'une spéculation raffinée, nullement originaire d'Egypte ; ils en ont contracté le goût par la communication des Arabes Mahométans, grands partisants de la philosophie des Grecs, & en particulier de leur opinion sur la nature de l'ame ; ce qui le confirme, c'est que les Druïdes, branche qui provenoit également des anciens sages de l'Egypte, n'ont jamais rien enseigné de semblable, ayant été éteints avant que d'avoir eu le temps de spéculer & de subtiliser sur des hypotheses & des systêmes. Je sais bien que le dogme monstrueux de l'ame du monde passa des Grecs aux Egyptiens ; que ces derniers

furent infectés des mauvais principes des premiers; mais cela n'arriva que lorsque la puissance de l'Egypte ayant été violemment ébranlée par les Perses, & enfin entiérement détruite par les Grecs, les sciences & la religion de cette nation fameuse, subirent une révolution générale; les prêtres égyptiens commencerent alors à philosopher à la maniere des Grecs, & ils en contracterent une si grande habitude, qu'ils en vinrent enfin à oublier la science simple de leurs ancêtres, trop négligée par eux; les révolutions du gouvernement contribuerent à celle des sciences; cette derniere doit paroître d'autant moins surprenante, que toutes leurs sciences étoient transmises de génération en génération, en partie par tradition, & en partie par le moyen mystérieux des hiéroglyphes, dont la connoissance fut bientôt perdue; de sorte que les anciens, qui depuis ont prétendu les expliquer, nous ont appris seulement qu'ils n'y entendoient rien.

Les Peres même ont été fort embarrassés à expliquer ce qui regarde l'origine de l'*ame*: Tertullien croyoit que les *ames* avoient été créées en Adam, & qu'elles venoient l'une de l'autre par une espece de production. *Anima velut surculus quidam ex matrice Adami in propaginem deducta, & genitalibus semine foveis commodata. Pullulabit tam intellectu, quàm & sensu. Tert. de anima, C. XIX.* J'ajouterai un passage de Saint Augustin, qui renferme les diverses opinions de son temps, & qui démontre en même-temps la difficulté de cette question. *Harum autem sententiarum quatuor de anima, utrùm de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus mox fiant, an in cor-*

pora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitùs, vel suâ sponte labantur, nullam temerè affirmari oportebit; aut enim nondum ista quæstio à divinorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suæ obscuritatis & perplexitatis, evoluta atque illustrata est; aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litteræ provenerunt. Origene croyoit que les ames existoient avant que d'être unies aux corps, & que Dieu ne les y envoyoit pour les animer, que pour les punir en même-temps de ce qu'elles avoient failli dans le ciel, & de ce qu'elles s'étoient écartées de l'ordre.

M. Leibnitz a, sur l'origine de l'ame, un sentiment qui lui est particulier. Le voici : Il croit que les ames ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation; & comme la formation des corps organiques animés ne lui paroît explicable dans l'ordre que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique; il en infere que ce que nous appellons génération d'un animal, n'est qu'une transformation & augmentation : ainsi puisque le même corps étoit déjà organisé, il est à croire, ajoute-t-il, qu'il étoit déjà animé, & qu'il avoit la même ame. Après avoir établi un si bel ordre & des regles si générales à l'égard des animaux; il ne lui paroît pas raisonnable que l'homme en soit exclus entiérement, & que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son ame. Il est donc persuadé que les ames qui seront un jour ames humaines, comme celles des autres especes, ont été dans les sémences & dans les ancêtres jusqu'à Adam, & ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une maniere des corps organisés; doctrine qu'il confirme

confirme par les obſervations microſcopiques de M. Lewenhoek, & d'autres bons obſervateurs. Il ne faut pas cependant s'imaginer qu'il croie qu'elles aient toujours exiſté comme raiſonnables; ce n'eſt point-là ſon ſentiment; il veut ſeulement qu'elles n'aient alors exiſté qu'en ames ſenſitives ou animales, douées de perception & de ſentiment, mais deſtituées de raiſon; & qu'elles ſoient demeurées dans cet état juſqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devoient appartenir. Elles ne reçoivent donc dans ce ſyſtême la raiſon que lors de la génération de l'homme; ſoit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une ame ſenſitive au degré d'ame raiſonnable, ce qui eſt difficile de concevoir; ſoit que Dieu ait donné la raiſon à cette ame par une opération particuliere, ou, ſi vous voulez, par une eſpece de tranſcréation; ce qui eſt d'autant plus aiſé à admettre, que la révélation enſeigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu ſur nos ames. Cette explication paroît à M. de Leibnitz lever les embarras qui ſe préſentent ici en philoſophie ou en théologie: il eſt bien plus convenable à la juſtice divine de donner à l'ame déjà corrompue phyſiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection, qui eſt la raiſon, que de mettre une ame raiſonnable, par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue moralement. La nature dans l'ame n'a pas moins exercé les philoſophes anciens & modernes, que ſon origine. Il a été & il ſera toujours impoſſible de pénétrer comment cet être qui eſt en nous & que nous regardons comme nous-mêmes, eſt uni à un certain aſſemblage d'eſprits animaux, qui ſont dans un flux con-

tinuel. Chaque philosophe a donné une définition différente de sa nature. Plutarque rapporte les sentiments de plusieurs philosophes, qui ont tous été d'avis différens. Cela est bien juste, puisqu'ils décidoient positivement sur une chose dont ils ne savoient rien du tout. Voici ce passage, tom. II. pag. 898. trad. d'Amiot. » Thalès a été le premier qui a défini » l'ame une nature se mouvant toujours en » soi-même : Pythagore, que c'est un nombre » se mouvant soi-même ; & ce nombre-» là, il le prend pour l'entendement : Platon, » que c'est une substance spirituelle, se mouvant » soi-même, & par un nombre harmonique, » Aristote, que c'est l'acte premier d'un corps » organique, ayant vie en puissance : Dicear-» chus, que c'est l'harmonie & concordance » des quatre éléments, Asclépiade le méde-» cin, que c'est un exercice commun de tous » les sentiments ensemble. Tous ces philoso-» phes-là, continuent-ils, que nous avons » mis ci-devant, supposent que l'ame est in-» corporelle, qu'elle se meut elle-même, que » c'est une substance spirituelle ». Mais ce que les anciens nommoient incorporel, ce n'étoit point notre spirituel, c'étoit simplement ce qui est composé de parties très-subtiles. En voici une preuve sans replique. Aristote rapportant le sentiment d'Héraclite sur l'ame, dit qu'il la regardoit comme une exhalaison ; & il ajoute, que selon ce philosophe elle étoit incorporelle. Qu'est-ce que cette incorporéité, sinon une extrême ténuité qui rend l'ame impalpable & imperceptible à tous nos sens ? C'est à cela qu'il faut rapporter toutes les opinions suivantes. Pythagore disoit que l'ame étoit un détachement de l'air : Empédocle en faisoit un

composé de tous les élémens : Démocrite, Leucippe, Parmenide, &c. (Diog. Laert. lib. VIII. lig. 27.) soutenoient qu'elle étoit de feu : Epithome avançoit que les ames étoient tirées du soleil : Plutarque rapporte ainsi l'opinion d'Epicure. » Epicure croit que l'ame est » un mêlange, une température de quatre » choses ; de je ne sais quoi de feu, de je ne » sais quoi d'air, de je ne sais quoi des vents, » & d'un autre quatrieme qui n'a point de » nom, (*ubi suprà.*) » Anaxagore, Anaximene, Archelaüs, &c. ont cru que c'étoit un air subtil. Hippon assura qu'elle étoit d'eau, parce que, selon lui, l'humide étoit le principe de toutes choses. Xenophane la composoit d'eau & de terre ; Parmenide, de feu & de terre ; Aoëce, d'air & de feu. Critius soutint que l'ame n'étoit que le sang ; Hypocrate, que c'étoit un esprit délié répandu par-tout le corps. Marc-Antonin, qui étoit stoïcien, étoit persuadé que c'étoit quelque chose de semblable au vent. *Critolaüs imagina* que son essence étoit une cinquieme substance. Encore aujourd'hui il y a peu d'hommes en Orient qui aient une connoissance parfaite de la spiritualité. Il y a là-dessus un passage de M. de Laloubere (voyage du Royaume de Siam, tom. I. pag. 361.) qui vient ici fort à propos. » Nulle opi» nion, dit-il, n'a été si généralement reçue » parmi les hommes, que celle de l'immorta» lité de l'ame ; mais que l'ame soit immaté» rielle, c'est une vérité dont la connoissance » ne s'est pas tant étendue ; aussi est-ce une » difficulté très-grande de donner à un Sia» mois l'idée d'un pur esprit ; & c'est le té» moignage qu'en rendent les missionnaires » qui ont été le plus long-temps parmi eux.

» Tous les Païens de l'Orient croient à la vé-
» rité qu'il reste quelque chose de l'homme
» après sa mort, qui subsiste séparément &
» indépendemment de son corps ; mais ils
» donnent de l'étendue & de la figure à ce
» qui reste ; & ils lui attribuent les mêmes
» membres & toutes les mêmes substances so-
» lides & liquides dont nos corps sont com-
» posés : ils supposent seulement que nos
» ames sont d'une matiere assez subtile pour
» se dérober à l'attouchement & à la vue,
» quoiqu'ils croient d'ailleurs que si on en
» blessoit quelqu'une, le sang qui couleroit
» de sa blessure pourroit paroître. Telles
» étoient les mânes & les ombres des Grecs
» & des Romains; & c'est à cette figure des
» ames, pareille à celle des corps, que Vir-
» gile suppose qu'Enée reconnut Palinure,
» Didon & Anchise dans les enfers. » Aux Païens anciens & modernes, on peut joindre les anciens docteurs des Juifs, & même les Peres des premiers siecles de l'église. M. de Beausobre a prouvé démonstrativement dans le second tome de son histoire du Manichéisme, que les notions de création & de spiritualité ne se trouvent point dans l'ancienne théologie judaïque. Pour les Peres, rien n'est plus aisé que d'alléguer des témoignages de leur hétérodoxie sur ce sujet. St. Irénée (lib. II. C. XXXIV. L. V. C. VII. & *passim*) dit que l'ame est un souffle, qu'elle n'est incorporelle qu'en comparaison des corps grossiers, & qu'elle ressemble au corps qu'elle a habité. Tertullien suppose que l'ame est corporelle; *Definimus animam Dei statu natam immortalem corporalem effigiatam. De anima, cap. XXII.* St. Bernard, selon l'aveu du pere Mabillon,

enseigna à propos de l'ame, qu'après la mort elle ne voyoit pas Dieu dans le ciel; mais qu'elle converfoit feulement avec l'humanité de Jefus-Chrift. *Voyez* l'article de l'immatérialifme ou de la fpiritualité.

Il eft donc bien démontré que tous les anciens philofophes ont cru l'ame matérielle. Parmi les modernes qui fe déclarent pour ce fentiment, on peut compter un Averroës, un Calderin, un Policien, un Pomponace, un Bembe, un Cardan, un Céfalpin, un Taurell, un Cremouin, un Berigard, un Viviani, un Hobbes, &c. On peut auffi leur affocier ceux qui prétendent que notre ame tire fon origine des peres & des meres par la vertu féminale; que d'abord elle n'eft que végétative & femblable à celle d'une plante; qu'enfuite elle devient fenfitive en fe perfectionnant; & qu'enfin elle eft rendue raifonnable par la coopération de Dieu. Une chofe corporelle ne peut devenir incorporelle: fi l'ame raifonnable eft la même que la fenfitive; mais plus épurée, elle eft alors matérielle néceffairement. C'eft là le fyftême des Epicuriens: à cela près que l'ame chez les philofophes païens avoit en elle la faculté de fe perfectionner; au lieu que chez les philofophes chrétiens, c'eft Dieu qui par fa puiffance la conduit à la perfection: mais la matérialité de l'ame eft toujours néceffaire dans les deux opinions. Ceux qui difent que l'embrion eft animé jufqu'au quarantieme jour, temps auquel fe fait la conformation des parties, prêtent, fans le vouloir, des ames à ceux qui foutiennent la matérialité de l'ame. Comment fe peut-il faire que la vertu féminale, qui n'eft fecourue d'aucun principe de vie, puiffe pro-

duire des actions vitales ? Or, si vous accordez, continuent-ils, qu'il y a un principe de vie dans les semences, capable de produire la conformation des parties, d'agir, de mouvoir ; en perfectionnant ce principe & lui donnant la liberté d'augmenter & d'agir librement par les organes parfaits, il est aisé de voir qu'il peut & doit même devenir ce qu'on appelle ame, qui par conséquent est matérielle.

Spinosa ayant une fois posé pour principe qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers, s'est vu forcé par la suite de ses principes à détruire la spiritualité de l'ame. Il ne trouve entr'elle & le corps d'autre différence que celle qu'y mettent les modifications diverses, modifications qui sortent néanmoins d'une même source & possedent un même sujet ; comme il est un de ceux qui paroît le plus avoir étudié cette matiere, qu'il me soit permis de donner ici un précis de son systême & des raisons sur lesquelles il prétend l'appuyer. Ce philosophe prétend donc qu'il y a une ame universelle répandue dans toute la matiere, & sur-tout dans l'air, de laquelle toutes les ames particulieres sont tirées ; que cette ame universelle est composée d'une matiere déliée & propre au mouvement, telle qu'est celle du feu ; que cette matiere est toujours prête à s'unir au sujet disposé à recevoir la vie, comme la matiere de la flamme est prête à s'attacher aux choses combustibles, qui sont dans la disposition d'être embrasées.

Que cette matiere unie au corps de l'animal, y entretient, du moment qu'elle y est insinuée, jusqu'à celui qu'elle l'abandonne, & se réunit à son tout, le double mouvement des

poulmons, dans lequel la vie consiste, & qui est la mesure de sa durée.

Que cette ame ou cet esprit est constamment & sans variation de substance, le même en quelque corps qu'il se trouve, séparé ou réuni ; qu'il n'y a enfin aucune diversité de nature dans la matiere animante, qui fait les ames particulieres raisonnables, sensitives, végétatives, comme il vous plaira de les nommer ; mais que la différence qui se voit entre elles ne consiste que dans celle de la matiere qui s'est trouvée animée, & dans la différence des organes, qu'elle est employée à mouvoir dans les animaux, ou dans la différente disposition des parties, de l'arbre ou de la plante qu'elle anime; semblable à la matiere de la flamme uniforme dans son essence, mais plus ou moins brillante ou vive, suivant la substance à laquelle elle se trouve réunie ; en effet, elle paroît belle & nette lorsqu'elle est attachée à une bougie de cire purifiée ; obscure & languissante, lorsqu'elle est jointe à une chandelle de suif grossier. Il ajoute que même parmi les cires, il y en a de plus nettes & de plus pures; qu'il y a de la cire jaune & de la cire blanche.

Il y a aussi des hommes de différentes qualités; ce qui seul constitue plusieurs degrés de perfections dans leur raisonnement, y ayant une différence infinie là-dessus. On peut même ajoute-t-il, perfectionner en l'homme les puissances de l'ame ou de l'entendement, en fortifiant les organes par le secours des sciences, de l'éducation, de l'abstinence, de certaines nourritures ou boissons ; ou les dégrader par une vie déréglée, par des passions violentes, les calamités, les maladies & la vieillesse; ce

qui est même une preuve invincible que ces puissances ne sont que l'effet des organes du corps, constituées d'une certaine maniere.

La portion de l'ame universelle, qui aura servi à animer un corps humain, pourra servir à animer celui d'une autre espece ; & pareillement celle dont les corps d'autres animaux auront été animés, & celle qui aura fait pousser un arbre ou une plante, pourra être employée réciproquement à animer des corps humains ; de la même maniere que les parties de la flamme qui auroient embrasé du bois, pourroient aussi embraser une autre matiere combustible.

Ce philosophe moderne pousse cette pensée plus loin, & il prétend qu'il n'y a pas de moment où les ames particulieres ne se renouvellent dans les corps animés, par des parties de l'ame universelle, qui succedent aux ames particulieres, ainsi que les particules de la lumiere d'une bougie ou d'une autre flamme sont suppléées par d'autres qui les chassent, & sont chassées à leur tour par d'autres.

La réunion des ames particulieres à la générale, à la mort de l'animal, est aussi prompte & aussi entiere que le retour de la flamme à son principe, aussi-tôt qu'elle est séparée de la matiere à laquelle elle étoit unie. L'esprit de vie dans lequel les ames consistent, d'une nature encore plus subtile que celle de la flamme, si elle n'est la même, n'est ni susceptible d'une séparation permanente de la matiere dont il est tiré, ni capable d'être mangé, & est immédiatement & essentiellement uni dans l'animal vivant avec l'air, dont sa respiration est entretenue. Cet esprit est porté sans

interruption dans les poulmons de l'animal avec l'air qui entretient leur mouvement ; il est poussé avec lui dans les veines par le souffle des poulmons ; il est répandu par celles-ci dans toutes les autres parties du corps ; il fait le marcher & le coucher dans les unes, le voir, l'entendre, le raisonner dans les autres ; il donne lieu aux diverses passions de l'animal ; ses fonctions se perfectionnent & s'affoiblissent, selon l'accroissement ou diminution des forces dans les organes, elles cessent totalement, & cet esprit de vie s'envole & se réunit au général, lorsque les dispositions qu'il maintenoit dans le particulier viennent à cesser.

Avant que de bien pénétrer le systême de Spinosa, il faut remonter jusqu'à la plus haute antiquité, pour savoir ce que les anciens pensoient de la substance. Il paroît qu'ils n'admettoient qu'une seule substance, naturelle, infinie, &, ce qui surprendra le plus, indivisible, quoique pourtant divisée en trois parties ; & ce sont elles qui, réunies & jointes ensemble, forment ce que Pythagore appelloit *le tout*, hors duquel il n'y a rien.

La premiere partie de cette substance, inaccessible aux regards de tous les hommes, est proprement ce qui détermine l'essence de Dieu, des anges & des génies ; elle se répand de-là sur tout le reste de la nature. La seconde partie compose les globes célestes, le soleil, les étoiles fixes, les planettes & ce qui brille d'une lumiere primitive & originale. La troisieme enfin compose les corps, & généralement tout l'empire sublunaire, que Platon, dans le timée, nomme *le séjour du changement, la mere & la nourrice du sensible*. Voilà en gros quelle idée on avoit de la substance unique dont on

croyoit que les êtres tiroient le fonds même de leur nature, chacun suivant le degré de perfection qui lui convient ; & comme cette substance passoit pour indivisible, quoiqu'elle fût divisée en trois parties, de même elle passoit pour immuable, quoiqu'elle se modifiât de différentes manieres ; mais ces modifications étant de peu de durée, on les comptoit pour rien, même on les regardoit comme non existantes, & cela par rapport au tout, qui seul existe véritablement, ce qu'on doit observer avec soin. La substance jouit de l'être, & ses modifications esperent en jouir sans jamais pouvoir y arriver.

Le trop fameux Spinosa, en écrivant à Henri Oldenbourg, secrétaire de la société royale de Londres, convient que c'est parmi les plus anciens philosophes qu'il a puisé son systême, qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers ; mais il ajoute qu'il a pris les choses d'un biais plus favorable, soit en proposant de nouvelles preuves, soit en leur donnant la forme observée par les géometres. Quoi qu'il en soit, son systême n'est point devenu plus probable, les contradictions n'y sont pas mieux sauvées. Les anciens confondoient quelquefois la matiere avec la substance unique, & ils disoient conséquemment que rien ne lui est essentiel que d'exister, & que si l'étendue convient à quelques-unes de ses parties, ce n'est que lorsqu'on les considere par abstraction ; mais le plus souvent ils bornoient l'idée de la matiere à ce qu'ils appelloient eux-mêmes *l'empire sublunaire*, la *nature corporelle*. Le corps, selon eux, est ce qu'on conçoit par rapport à lui seul, & en le détachant du tout dont il fait partie. Le tout ne s'apperçoit que

par l'entendement, & le corps, que par l'imagination aidée des sens. Ainsi les corps ne sont que des modifications qui peuvent exister ou non exister, sans faire aucun tort à la substance; ils caractérisent & déterminent la matiere ou la substance, à-peu-près comme les passions caractérisent & déterminent un homme indifférent à être mu ou à rester tranquille. En conséquence, la matiere n'est ni corporelle ni incorporelle, sans doute parce qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, corporelle en ce qui est corps, incorporelle en ce qui ne l'est point. Ils disoient aussi, selon Proclus de Lycie, que la matiere est animée; mais que les corps ne le sont pas, quoiqu'ils aient un principe d'organisation, un je ne sais quoi de décisif qui les distingue l'un de l'autre; que la matiere existe par elle-même, mais non les corps qui changent continuellement d'attitude & de situation : donc on peut avancer beaucoup de choses des corps, qui ne conviennent point à la matiere; par exemple, qu'ils sont déterminés par des figures, qu'ils se meuvent plus ou moins vîte, qu'ils se corrompent & se renouvellent, &c. &c. au lieu que la matiere est une substance de tout point inaltérable : aussi Pythagore & Platon conviennent-ils l'un & l'autre que Dieu existoit avant qu'il y eût des corps, mais non avant qu'il y eût de la matiere, l'idée de la matiere ne demandant point l'existence actuelle du corps.

Mais pour percer ces ténebres & pour se faire jour à travers, il faut demander à Spinosa ce qu'il entend par cette *seule substance*, qu'il a puisée chez les anciens; car, ou cette substance est réelle, existe dans la nature & hors de notre esprit, ou ce n'est qu'une substance idéale, métaphysique & abstraite; s'il

s'en tient au premier sens, il avance la plus grande absurdité du monde : car à qui persuadera-t-il que le corps A. qui se meut vers l'orient, est la même substance numérique que le corps B. qui se meut vers l'occident ? à qui fera-t-il croire que Pierre qui pense aux propriétés d'un triangle, est précisément le même que Paul qui médite sur le flux & reflux de la mer ? Quand on presse Spinosa pour savoir si l'esprit humain est la même chose que le corps, il répond que l'un & l'autre sont le même sujet, la même matiere qui a différentes modifications, qu'elle est esprit en tant qu'on la considere comme pensante, & qu'elle est corps en tant qu'on se la représente comme étendue & figurée ; mais je voudrois bien savoir ce qu'auroit dit Spinosa à un homme assez ridicule pour affirmer qu'un cercle est un triangle, & qui auroit répondu à ceux qui lui auroient objecté la différence des définitions & des propriétés du cercle & du triangle, pour prouver que ces figures sont différentes, que c'est pourtant la même figure, mais diversement modifiée ; que quand on le considere comme une figure qui a tous les côtés de la circonférence, également distants du centre, & que cette circonférence ne touche jamais une ligne droite ou un plan que par un point, on le nomme cercle ; mais que quand on la considere comme figure composée de trois angles & de trois côtés, alors on la nomme triangle. Cette réponse seroit semblable à celle de Spinosa ; cependant je suis persuadé que Spinosa se seroit moqué d'un tel homme, & qu'il lui auroit dit que ces deux figures ayant des définitions & des propriétés diverses, sont nécess-

fairement différentes, malgré sa distinction imaginaire & son frivole *quatenus*. Voyez l'article du spinosisme.

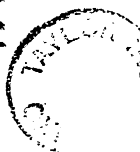
Ainsi, en attendant que les hommes soient faits d'une autre espece, & qu'ils raisonnent d'une autre maniere qu'ils ne font, & tant qu'on croira qu'un cercle n'est pas un triangle, qu'une pierre n'est pas un cheval, parce qu'ils ont des définitions, des propriétés diverses & des effets différents; nous conclurons par les mêmes raisons, & nous croirons que l'esprit humain n'est pas corps; mais si par substance Spinosa entend une substance idéale, métaphysique & arbitraire, il ne dit rien; car ce qu'il dit ne signifie autre chose, sinon qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux essences différentes qui aient une même essence. Qui en doute? c'est à la faveur d'une équivoque aussi grossiere qu'il soutient qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers. Vous ne vous imagineriez pas qu'il eût le front de soutenir que la matiere est indivisible; il ne vous vient pas seulement dans l'esprit comment il pourroit s'y prendre pour soutenir un tel paradoxe; mais de la maniere dont il entend la substance, rien n'est plus aisé. Il prouve donc que la matiere est indivisible, parce qu'il considere métaphysiquement l'essence ou la définition qu'il en donne, & parce que la définition ou l'essence de toutes choses, c'est d'être précisément ce qu'on est, sans pouvoir être, ni augmenté, ni diminué, ni divisé; delà, il conclut que le corps est indivisible. Ce sophisme est semblable à celui-ci; l'essence d'un triangle consiste à être une figure composée de trois angles, on ne peut ni en ajouter ni en diminuer: donc le triangle est un corps

ou une figure indivisible ; ainsi comme l'essence du corps est d'être une substance étendue, il est certain que cette substance est indivisible ; si on ôte la substance ou l'extension, on détruit nécessairement la nature du corps ; à cet égard, donc le corps est quelque chose d'indivisible ; mais Spinosa donne grossiérement le change à ses lecteurs : ce n'est pas de quoi il s'agit ; on prétend que ce corps ou cette substance étendue a des parties les unes hors des autres, quoiqu'à parler métaphysiquement, elles soient toutes de même nature : or, c'est du corps tel qu'il existe dans la nature, que je soutiens contre Spinosa qu'il n'est pas capable de penser.

L'esprit de l'homme est de sa nature indivisible ; coupez le bras ou la jambe d'un homme, vous ne divisez ni ne diminuez son esprit ; il demeure toujours semblable à lui-même, & suffisant à toutes ses opérations, comme il étoit auparavant : or, si l'ame de l'homme ne peut être divisée, il faut nécessairement que ce soit un point, ou que ce ne soit pas un corps ; ce seroit une extravagance de dire que l'esprit de l'homme fût un point mathématique, puisque le point mathématique n'existe que dans l'imagination ; ce n'est pas aussi un point physique ou un atome : outre qu'un atome indivisible répugne par lui-même, cette ridicule pensée n'est jamais tombée dans l'esprit d'aucun homme, non pas même d'aucun épicurien. Puis donc que l'ame de l'homme ne peut être divisée, & que ce n'est ni un atome ni un point mathématique, il s'ensuit manifestement que ce n'est pas un corps.

Lucrece, après avoir parlé d'atomes subtils,

qui agitent le corps, sans en augmenter ou diminuer le poids, comme on voit que l'odeur d'une rose ou du vin, quand elle est évaporée, n'ôte rien a la pesanteur de ces corps : Lucrece, dis-je, voulant ensuite rechercher ce qui peut produire le sentiment en l'homme, s'est trouvé fort embarrassé dans ses principes; il parle d'une quatrieme nature de l'ame qui n'a point de nom, & qui est composée de parties les plus déliées & les plus polies, qui sont comme l'ame de l'ame elle-même. On peut lire le troisieme livre de ce poëte philosophe, & on verra sans peine que sa philosophie est pleine de ténebres & d'obscurités, & qu'elle ne satisfait nullement la raison. Quand je me replie sur moi même, je m'apperçois que je pense, que je réfléchis sur ma pensée, que j'affirme, que je nie, que je veux & que je ne veux pas. Toutes ces opérations me sont infiniment connues : quelle en est la cause ? c'est mon esprit; mais quelle est sa nature ? si c'est un corps, ses actions auront nécessairement quelque teinture de cette nature corporelle; elles conduiront nécessairement l'esprit à reconnoître la liaison qu'il a par quelque endroit avec le corps & la matiere qui le soutient comme un sujet, & le produit comme son effet. Si on pense à quelque chose de figuré, de mou ou de dur, de sec ou de liquide, qui soit en mouvement ou en repos, l'esprit se porte d'abord à se représenter une substance qui a des parties séparées les unes des autres, & qui est nécessairement étendue; tout ce qu'on peut s'imaginer qui appartienne au corps, toutes les propriétés de la figure ou du mouvement, conduisent l'esprit à reconnoître cette éten-



due, parce que toutes les actions & toutes les qualités du corps en émanent comme de leur origine; ce sont autant de ruisseaux qui menent nécessairement l'esprit à cette source. On conclut donc certainement que la cause de toutes ses actions, le sujet de toutes ses qualités est une substance étendue; mais quand on passe aux opérations de l'ame, à ses pensées, à ses affirmations, à ses négations, à ses idées de variété, de fausseté, à l'acte de vouloir & de ne pas vouloir : quoique ce soient des actions clairement & distinctement connues, aucune d'elles néanmoins ne conduit l'esprit à se former l'idée d'une substance matérielle & étendue; il faut donc de nécessité conclure qu'elles n'ont aucune liaison essentielle avec le corps.

On pourroit bien d'abord s'imaginer que l'idée qu'on a de quelque objet particulier, comme d'un cheval ou d'un arbre, seroit quelque chose d'étendu, parce qu'on se figure ces idées comme de petits portraits semblables aux choses qu'elles nous représentent; mais quand on y fait plus de réflexion, on conçoit aisément que cela ne peut être; car quand je dis, *ce qui a été fait*, je n'ai ni l'idée ni le portrait d'aucune chose; mon imagination ne me sert ici de rien, mon esprit ne se forme l'idée d'aucune chose particuliere, il conçoit en général l'existence d'une chose; par conséquent cette idée, *ce qui a été fait*, n'est pas une idée qui ait reçu quelque extension, ni aucune expression de corps étendu. Elle existe pourtant dans mon ame, je le sens; si donc cette idée avoit quelque figure, quelque extension, quelque mouvement, comme elle ne provient pas de l'objet, elle auroit

été produite par mon esprit, parce que mon esprit seroit lui-même quelque chose d'étendu; or si cette idée sort de mon esprit, parce qu'il est formellement matériel & étendu, elle aura reçu de cette extension qu'il aura produite, une liaison nécessaire avec elle, qui la fera connoître, & qui la présentera d'abord à l'esprit.

Cependant de quelque côté que je tourne cette idée, je n'y apperçois aucune connexion nécessaire avec l'étendue; elle ne me paroît ni ronde, ni quarrée, ni triangulaire; je n'y conçois ni centre, ni circonférence, ni base, ni angle, ni diametre, ni aucune autre chose qui résulte des attributs d'un corps; dès que je veux la corporifier, ce sont autant de ténebres & d'obscurités que je verse sur la connoissance que j'en ai; la nature de l'idée se souleve d'elle-même contre tous les atributs corporels & les rejette. N'est-ce pas une preuve fort sensible qu'on veut y insérer une matiere étrangere qu'elle repousse, & avec laquelle elle ne peut avoir d'union ni de société? Or, cette antipathie de la pensée avec tous les attributs de la matiere & du corps, si subtil, si délié, si agité qu'il puisse être, seroit, sans contredit impossible, si la pensée émanoit d'une substance corporelle & étendue. Dès que je veux joindre quelque étendue à ma pensée, & diviser la moitié d'une volonté ou d'une réflexion, je trouve que cette moitié de volonté ou de réflexion est quelque chose d'extravagant & de ridicule : on peut raisonner de même, si on tâche d'y joindre la figure & le mouvement. Entre une substance dont l'essence est de penser, & entre une pensée, il n'y a rien d'intermédiaire, c'est une cause qui

atteint immédiatement son effet; de sorte qu'il ne faut pas croire que l'étendue, la figure ou le mouvement aient pu s'y glisser par des voies subreptices & secretes, pour y demeurer *incognito*; si elles y sont, il faut nécessairement ou que la pensée ou que la faculté de penser les découvre: or, il est clair que ni la faculté de penser ni la pensée ne renferment aucune idée d'étendue, de figure ou de mouvements; il est donc certain que la substance qui pense, n'est pas une substance étendue; c'est-à-dire, un corps.

Spinosa pose comme un principe de sa philosophie, que l'esprit n'a aucune faculté de penser ni de vouloir; mais seulement il avoue qu'il a telle ou telle pensée, telle ou telle volonté; ainsi par l'entendement, il n'entend autre chose que les idées actuelles qui surviennent à l'homme. Il faut avoir un grand penchant à adopter l'absurdité, pour recevoir une philosophie si ridicule; afin de mieux comprendre cette absurdité, il faut considérer cette substance en elle-même, & par abstraction de tous les êtres singuliers, & particuliérement de l'homme; car puisque l'existence d'aucun homme n'est nécessaire, il est possible qu'il n'y ait point d'hommes dans l'univers. Je demande donc si cette substance, considérée ainsi précisément en elle-même, a des pensées ou si elle n'en a pas; si elle n'a point de pensées, comment a-t-elle pu en donner à l'homme, puisqu'on ne peut donner ce qu'on n'a pas? Si elle a des pensées; je demande d'où elles lui sont venues; sera-ce de dehors? mais outre cette substance il n'y a rien; sera-ce de dedans? mais Spinosa nie qu'il y ait aucune faculté de penser, aucun

entendement ou puissance, comme il parle. De plus, si ces pensées viennent de dedans ou de la nature de la substance, elles se trouveront dans tous les êtres qui posséderont cette substance; de sorte que les pierres raisonneront aussi-bien que les hommes. Si on répond que cette substance, pour être en état de penser, doit être modifiée ou façonnée de la maniere dont l'homme est formé; ne sera-ce pas un Dieu d'une assez plaisante fabrique; un Dieu qui, tout infini qu'il est, est privé de toute connoissance, à moins qu'il n'y ait quelques atomes de cette substance infinie, modifiés & façonnés comme est l'homme, afin qu'on puisse dire que ce Dieu a quelque connoissance, c'est-à-dire en deux mots, que sans le genre-humain Dieu n'auroit aucune connoissance?

Selon cette belle doctrine, un vaisseau de crystal plein d'eau aura autant de connoissance qu'un homme, car il reçoit les idées des objets de même que nos yeux; il est susceptible des impressions que ces objets lui peuvent donner, de sorte que s'il n'y a point d'entendement ou de faculté capable de penser & de raisonner à la présence de ces idées, & que les réflexions ne soient autre chose que ces idées mêmes; il s'ensuit nécessairement que comme elles sont dans un vaisseau plein d'eau, autant que dans la tête d'un homme qui regarde la lune & les étoiles, ce vaisseau doit avoir autant de connoissance de la lune & des étoiles que l'homme; on ne peut y trouver aucune différence, qu'on ne la cherche dans une cause supérieure à toutes ces idées, qui les sent, qui les compare l'une à l'autre, & qui raisonne sur leur comparai-

son, pour y en tirer des conséquences qui font qu'il conçoit le corps de la lune & des étoilés beaucoup plus grand que ne le représente l'idée qui frape l'imagination.

Cet absurde systême a été embrassé par Hobbes : écoutons-le expliquer la nature & l'origine des sensations. » Voici, dit-il, en quoi con» siste la cause immédiate de la sensation : l'ob» jet vient presser la partie extérieure de l'or» gane ; & cette pression pénetre jusqu'à la » partie intérieure : là se forme la représenta» tion ou l'image (*Phantasma*) par la résis» tance de l'organe, ou par une espece de ré» flexion qui cause une pression vers la partie » extérieure. Cette représentation, ce *Phan*» *tasma*, est, dit-il, la sensation même.

Voici comment il parle dans un autre endroit : » La cause de la sensation est l'objet » qui presse l'organe ; cette pression pénetre » jusqu'au cerveau par le moyen des nerfs, & » delà est portée au cœur ; delà au moyen » de la résistance du cœur, qui s'efforce de » renvoyer au-dehors cette pression & de s'en » délivrer ; delà, dit-il, naît l'image, la re» présentation, & c'est ce qu'on appelle sen» sation «. Mais quel rapport, je vous prie, entre cette impression & le sentiment lui-même, c'est-à-dire, la pensée que cette impression excite dans l'ame ? Il n'y a pas plus de rapport entre ces deux choses, qu'il y en a entre un quarré & du bleu, entre un triangle & un son, entre une éguille & le sentiment de la douleur, ou entre la réflexion d'une balle dans un jeu de paume & l'entendement humain : de sorte que la définition que Hobbes donne de la sensation, qu'il prétend n'être autre chose que l'image qui se forme dans le cerveau par

l'impreſſion de l'objet, eſt auſſi impertinente, que ſi pour définir la couleur bleue, il avoit dit que c'eſt l'image d'un quarré, &c. S'il n'y a point en nous de faculté de penſer & de ſentir, l'œil recevra, ſi vous voulez, l'impreſſion extérieure des objets; mais excepté le mouvement des reſſorts, rien ne ſera apperçu, rien ne ſera ſenti; & tant que la matiere ſera ſeule, quelque délicats que ſoient les organes, quelque action qui ſuive de leur jeu & de leur harmonie, la matiere demeurera toujours aveugle & ſourde, parce qu'elle eſt inſenſible de ſa nature, & que le ſentiment, quel qu'il ſoit, eſt le caractere d'une autre ſubſiſtance.

Hobbes paroît avoir ſenti le poids de cette difficulté inſurmontable; delà vient qu'il affecte de la cacher à ſes lecteurs, & de leur en impoſer à la faveur de l'ambiguité du terme de repréſentation. Il ſe ménage même un ſubterfuge; & en cas qu'on le preſſe trop vivement, il inſinue à tout haſard, qu'il pourroit bien *ſe faire* qu'il y eût dans la ſenſation quelque choſe de plus. » Il ne ſait s'il ne doit pas » dire, à l'exemple de quelques philoſophes, » que toute matiere a naturellement & eſſen- » tiellement la faculté de connoître, & qu'il » ne lui manque que les organes & la mémoire » des animaux, pour exprimer au-dehors ſes » ſenſations. Il ajoute que ſi on ſuppoſe un » homme qui eût poſſédé d'autres ſens que » celui de la vue, qui ait ſes yeux immobiles, » & toujours attachés à un ſeul & même objet, » lequel de ſon côté ſoit invariable & ſans » le moindre changement, cet homme ne » verra pas, à parler proprement, mais qu'il » ſera dans une eſpece d'étonnement & d'ex- » taſe incompréhenſible. Ainſi, dit-il, il pour-

„ roit bien se faire que les corps qui ne sont
„ pas organisés eussent des sensations ; mais
„ comme fautes d'organes il ne s'y rencontre
„ ni variété ni mémoire, ni aucun autre moyen
„ d'exprimer ces sensations, il ne nous pa-
„ roissent pas en avoir “. Quoique Hobbes ne se déclare pas pour cette opinion, il la donne pourtant comme une chose possible ; mais il le fait d'une maniere si peu assurée & avec tant de réserve, qu'il est aisé de voir que ce n'est qu'une porte de derriere qu'il s'est ménagée à tout événement, en cas qu'il se trouvât trop pressé par les absurdités dont fourmille la supposition qui envisage la sensation comme un pur résultat de figure & de mouvement. Il a raison de se tenir sur la réserve : ce n'est qu'un misérable subterfuge à tous égards, aussi absurde que l'opinion qui fait consister la pensée dans le mouvement d'un certain nombres d'atomes : car qu'y a-t-il au monde de plus ridicule, que de s'imaginer que la connoissance est aussi essentielle à la matiere que l'étendue ? Quelle sera la conséquence de cette supposition ? Il en faudra conclure qu'il y a dans chaque portion de matiere autant d'êtres pensans qu'elle a de parties ; or, chaque portion de matiere étant composée de parties divisibles à l'infini, c'est-à-dire, de parties qui malgré leur contiguité sont aussi distinctes que si elles étoient à une très-grande distance les unes des autres : elle sera ainsi composée d'une infinité d'êtres pensans ; mais c'est trop nous arrêter sur les absurdités qui naissent en foule de cette supposition monstrueuse. Quelque familiarisé que fut Spinosa avec les absurdités, il n'en est cependant jamais venu jusques-là : pour penser dans son systême, du moins

faut-il être organisé comme nous le sommes.

Mais pour réfuter Epicure, Spinosa & Hobbes, qui font consister la nature de l'ame non dans la faculté de penser, mais dans un certain assemblage de petits corps déliés, subtils & fort agités, qui se trouvent dans le corps humain : voici quelque chose de plus précis ; d'abord on ne conçoit pas que les impressions des objets extérieurs puissent y apporter d'autre changement que de nouveaux mouvemens ou de nouvelles déterminations de mouvement, de nouvelles figures ou de nouvelles situations, cela est évident : or, toutes ces choses n'ont aucun rapport avec l'idée qu'elles impriment dans l'ame ; il faut nécessairement que ce soit des signes d'institution, qui supposent une cause qui les ait établis ou qui les connoisse.

Servons-nous de l'exemple de la parole, pour faire mieux sentir la force de l'argument. Quand on entend dire Dieu, l'Arabe reçoit le même mouvement d'air à la prononciation de ce mot françois : le tympan de son oreille, les petits os qu'on nomme l'enclume & le marteau, reçoivent de ce mouvement d'air la même secousse & le même tremblement qui se fait dans l'oreille & dans la tête d'une personne qui entend le françois. Par conséquent tout ces petits corps qu'on suppose composer l'esprit humain, sont remués de la même maniere & reçoivent les mêmes impressions dans la tête d'un Arabe, que dans celle d'un François ; par conséquent encore un Arabe attacheroit au mot de Dieu la même idée que le François, parce que les petits corps subtils & agités qui composent l'esprit humain, selon Epicure & les athées, ne sont pas d'une autre nature

chez les Arabes que chez les François. Pourquoi donc l'esprit de l'Arabe ne se forme-t-il à la prononciation du mot Dieu aucune autre idée que celle d'un son, & que l'esprit d'un François joint à l'idée de ce son celle d'un être tout parfait, créateur du ciel & de la terre? Voici un détroit pour les athées & pour ceux qui nient la spiritualité de l'ame, d'où ils ne pourront se tirer, puisque jamais ils ne pourront rendre raison de cette différence qui se rencontre entre l'esprit de l'Arabe & celui du François.

Cet argument est sensible, quoiqu'on n'y fasse pas assez de réflexion; car chacun sait que cette différence vient de l'établissement des langues, suivant lequel on est convenu de joindre au son de ce mot *Dieu* l'idée d'un être tout parfait; & comme l'Arabe, qui ne sait pas la langue françoise ignore cette convention, il ne reçoit que la seule idée du son, sans y en joindre aucune autre. Cette vérité est constante, & il n'en faut pas d'avantage pour détruire les principes d'Epicure, d'Hobbes & de Spinosa; car je voudrois bien savoir quelle seroit la partie contractante dans cette convention: à ce mot *Dieu* je joindrai l'idée d'un être tout parfait; ce ne sera pas ce corps sensible & palpable, chacun en convient; ce ne sera pas aussi cet amas de corps subtils & agités, qui font l'esprit humain, selon le sentiment de ces philosophes, parce que ces esprits reçoivent toutes les impressions de l'objet, sans pouvoir rien faire au-delà: or, ces impressions etoient les mêmes & parfaitement semblables, lorsque l'Arabe entendoit prononcer ce mot *Dieu*, sans savoir pourtant ce qu'il signifioit. Il faut donc nécessairement qu'il y ait quelqu'autre cause

que

que ces petits corps, avec laquelle on convienne qu'à ce mot *Dieu* l'ame se représentera l'être tout parfait, de la même maniere qu'on peut convenir avec le gouverneur d'une place assiégée, qu'à la décharge de vingt ou trente volées de canon il doit assurer les habitans qu'ils seront bientôt secourus. Mais comme ces signaux seroient inutiles, si on ne supposoit dans la place un gouverneur sage & intelligent, pour raisonner & pour tirer de ces signaux les conséquences dont on seroit convenu avec lui; de même aussi il est nécessaire de concevoir dans l'homme un principe capable de former telles ou telles idées à telle ou telle détermination, à tel ou tel mouvement de ces petits corps qui reçoivent quelque impression de la prononciation des mots, comme l'idée d'un être tout parfait à la prononciation du mot *Dieu*. Ainsi il est clair & certain qu'il doit y avoir dans l'homme une cause dont l'essence soit de penser, avec laquelle on convient de la signification des mots. Il est encore clair & certain que cette cause ne peut être une substance matérielle, parce que l'on convient avec elle qu'au mouvement de la matiere ou de ces petits corps, elle se formera telle ou telle idée. Il est donc clair & certain que l'ame de l'homme n'est pas un corps, mais que c'est une substance distinguée du corps, de laquelle l'essence est de penser, c'est-à-dire, d'avoir la faculté de penser.

Il en est de l'idée des objets qui se présentent à nos yeux, comme des sons qui frappent l'oreille; & comme il est nécessaire qu'on soit convenu avec un Chinois qu'il se représentera un être tout parfait à la prononciation du mot françois *Dieu*, il faut aussi de même

qu'il y ait une certaine convention entre les impressions que les objets font au fonds de nos yeux & de notre esprit, pour se représenter tels ou tels objets, à la présence de telles ou telles impressions ; car 1°. quand on a les yeux ouverts, en pensant fortement à quelque chose, il arrive très-souvent qu'on n'apperçoit pas les objets qui sont devant soi, quoiqu'ils envoient à nos yeux les mêmes especes, & les mêmes rayons, que lorsqu'on y fait plus d'attention ; de sorte, qu'outre tout ce qui se passe dans l'œil & dans le cerveau, il faut qu'il y ait encore quelque chose qui considere & qui examine ces impressions de l'objet, pour le voir & pour le connoître ; mais il faut encore que cette cause qui examine ces impressions, puisse se former à leur présence l'idée de l'objet qu'elles nous font connoître ; car il ne faut pas s'imaginer que les impressions que produit un objet dans notre œil & dans le cerveau, puissent être semblables à cet objet. Je sais qu'il y a des philosophes qui se représentent ce qui émane des corps, & qu'ils nomment des especes intentionnelles comme des petits portraits de l'objet ; mais je sais aussi qu'ils ne sont en cela rien moins que philosophes ; car quand je regarde un cheval noir, par exemple, si ce qui émane de ce cheval étoit semblable au cheval, l'air devroit recevoir l'impression de la noirceur, puisque cette espece doit être imprimée dans l'air ou dans l'eau, ou dans le verre au travers duquel elle passe avant de venir à mon œil, & on ne pourra rendre aucune raison suffisante de cette différence qui s'y trouve, ni dire pourquoi cette espece intentionnelle imprimeroit sa ressemblance dans mon œil & dans les esprits

du cerveau, si elle ne les a pas imprimées dans l'air, parce que les esprits du cerveau sont & plus subtils & plus agités que n'est l'air ou l'eau & le crystal, par le moyen desquels cette espece est parvenue jusqu'à moi. On ne peut aussi rendre raison, pourquoi nous n'appercevons pas les objets dans l'obscurité, car quand je suis dans une chambre fermée, proche d'un objet, pourquoi ne l'apperçois-je pas, s'il envoie de lui-même des espéces intentionelles qui le représentent? J'en suis proche, j'ouvre les yeux, je fais tous mes efforts pour l'appercevoir, & pourtant je ne vois rien. Il faut donc croire que je n'apperçois pas les objets que par la lumiere qu'ils réfléchissent à mes yeux, qui est diversement déterminée, selon la diversité de la figure & du mouvement de l'objet: or entre des rayons de lumiere diversement déterminés, & l'objet que j'apperçois, par exemple, *un cheval noir*, il y a si peu de proportion & de ressemblance, qu'il faut reconnoître une cause supérieure à tous ces mouvements, qui ayant en soi la faculté de penser, produit des idées de tel ou tel objet à la presence de telles ou de telles impressions, que les objets causent dans le cerveau par l'organe des yeux, comme par celui de l'oreille.

Quelle sera donc cette cause? si c'est un corps, on retombe dans les mêmes difficultés qu'auparavant; on ne trouvera que des mouvements & des figures, & rien de tout cela n'est la pensée que je cherche: sera-ce huit, dix ou douze atomes qui composeront cette pensée & cette réflexion? Supposons que ce sont dix atomes, je demande ce que fait chacun des atomes; est-ce une partie de ma pensée,

ou ne l'est-ce pas ? si ce n'est pas une partie de ma pensée, elle n'y contribue en rien ; si elle en est une partie, ce sera la dixieme ; or bien loin que je conçoive la dixieme partie d'une pensée, je sens au contraire clairement que ma pensée est indivisible ; soit que je pense à tout un cheval, ou que je ne pense qu'à son œil, ma pensée est toujours une pensée & une action de mon ame, de même nature & de même espece ; soit que je pense à la vaste étendue de l'univers, ou que je médite sur un atome d'Epicure & sur un point mathématique ; soit que je pense à l'être, ou que je médite sur le néant, je pense, je raisonne, je fais des réflexions, & toutes ces opérations, en tant qu'action de mon ame, sont absolument semblables & parfaitement uniformes. Dira-t-on que la pensée est un assemblage de ces atomes ? mais si c'est un assemblage de dix atomes, ces atomes, pour former la pensée, seront en mouvement ou en repos ; s'ils sont en mouvement, je demande de qui ils ont reçu ce mouvement ; s'ils l'ont reçu de l'objet, on en aura la pensée autant de temps que durera cette impression ; ce sera comme une boule poussée par un mail, elle produira tout le mouvement qu'elle aura reçu ; or cela est manifestement contre l'expérience. Dans toutes les pensées des choses indifférentes où les passions du cœur n'ont aucun intérêt, je pense quand il me plaît ; & quand il me plaît, je quitte ma pensée, je la rappelle quand je veux, & j'en choisis d'autres à ma fantaisie. Il seroit encore plus ridicule de s'imaginer que la pensée consistât dans le repos de l'assemblage de ces petits corps, & on ne s'arrêtera pas à réfuter cette imagination. Il faut donc recon-

noître nécessairement dans l'homme un principe, qui a en lui-même & dans son essence la faculté de penser, de délibérer, de juger & de vouloir : or ce principe que j'appelle esprit, recherche, approfondit ses idées, les compare les unes avec les autres, & voit leur conformité ou leur disproportion. Le néant, le pur néant, quoiqu'il ne puisse produire aucune impression, parce qu'il ne peut agir, ne laisse pas d'être l'objet de la pensée, de même que ce qui existe ; l'esprit, par sa propre vertu & par la faculté qu'il a de penser, tire le néant de l'abyme pour le confronter avec l'être, & pour reconnoître que ces deux idées du néant & de l'être se détruisent réciproquement.

Je voudrois bien qu'on me dit ce qui peut conduire mon esprit à s'appercevoir des choses qui impliquent contradiction : on conçoit que l'esprit peut recevoir de différents objets, des idées qui sont contraires & opposées ; mais pour juger *des choses impossibles*, il faut que l'esprit aille beaucoup plus loin que là où la seule perception de l'objet le conduit ; il faut pour cet effet que l'esprit humain tire de son propre fonds d'autres idées que celles-là seules que les objets peuvent produire ; donc il y a une cause supérieure à toutes les impressions des objets, qui agit, & qui s'exerce sur ses idées, dont la plupart ne se forment point en lui par les impressions des objets extérieurs, telles que sont les idées universelles, métaphysiques & abstraites, les idées des choses passées & des choses futures, les idées de l'infini, de l'éternité, des vertus, &c. En un instant mon esprit raisonne sur la distance de la terre au soleil ; en un instant il passe de

l'idée de l'univers à celle d'un atome, de l'être au néant, du corps à l'esprit; il raisonne sur des axiomes qui n'ont rien de corporel. De quel corps est-il aidé dans tous ces raisonnemens, puisque la nature des corps est entiérement opposée à ces idées ? donc, &c. Enfin, la maniere dont nous exerçons la faculté de communiquer nos pensées aux autres, ne nous permet pas de mettre notre ame au rang des corps. Si ce qui pense en nous étoit une matiere subtile, qui produisît la pensée par son mouvement, la communication de nos pensées, ne pourroit avoir lieu, qu'en mettant en autrui la partie pensante dans le même mouvement où elle est chez nous, & à chaque pensée que nous avons, devroit répondre un mouvement uniforme dans celui auquel nous voudrions la transmettre; mais une portion de matiere ne sauroit en toucher une autre, sans la toucher médiatement ou immédiatement. Personne ne soutiendra que la matiere qui pense en nous agisse immédiatement sur celle qui pense en autrui; il faudroit donc que cela se fît à l'aide d'une autre matiere en mouvement. Nous avons trois moyens de faire part de nos pensées aux autres, la parole, les signes & l'écriture; si l'on examine attentivement ces moyens, on verra qu'il n'y en a aucun qui puisse mettre la matiere pensante d'autrui en mouvement. Il résulte de ce que nous avons dit, que ce n'est pas l'incompréhensibilité seule, qui fait refuser la pensée à la matiere, mais que c'est l'impossibilité intrinseque de la chose, & les contradictions où l'on s'engage, en faisant le principe matériel pensant; dès-là, on n'est plus en droit de recourir à la toute puissance de Dieu, pour établir la maté-

rialité de l'ame. C'est pourtant ce qu'a fait M. Locke : on sait que ce philosophe a avancé, que nous ne serons peut-être jamais capables de connoître si un être purement matériel pense ou non. Un des plus beaux esprits de ce siecle, dit dans un de ses ouvrages, que ce discours parut une déclaration scandaleuse, que l'ame est materielle & mortelle. Voici comme il en parle : » quelques Anglois dévots » à leur maniere, sonnerent l'allarme ; les su- » perstitieux sont dans la société, ce que les » poltrons sont dans une armée, ils ont & » donnent des terreurs paniques : on cria que » M. Locke vouloit renverser la religion ; il » ne s'agissoit pourtant pas de religion dans » cette affaire, c'étoit une question purement » philosophique, très-indépendante de la foi » & de la révélation ; il ne falloit qu'examiner » sans aigreur, s'il y a de la contradiction à » dire *la matiere peut penser*, & si Dieu peut » communiquer la pensée à la matiere ; mais » les théologiens commencent souvent par » dire que Dieu est outragé, quand on n'est » pas de leur avis ; c'est ressembler aux mau- » vais poëtes, qui crioient que Despreaux par- » loit mal du Roi, parce qu'il se moquoit » d'eux. Le docteur Stillingfleet s'est fait une » réputation de théologien modéré, pour n'a- » voir pas dit positivement des injures à M. » Locke. Il entra en lice contre lui, mais il » fut battu ; car il raisonnoit en docteur, & » Locke en philosophe instruit de la force & » de la foiblesse de l'esprit humain, & qui se » battoit avec des armes dont il connoissoit la » trempe ; « c'est-à-dire, que si l'on en croit ce célébre écrivain, que la question de la matérialité de l'ame, portée au tribunal de la

raison, sera décidée en faveur de M. Locke.

Examinons quelles sont ses raisons : » je » suis corps, dit-il, & je pense, je n'en sais pas » d'avantage ; si je ne consulte que mes foibles » lumieres, irai-je attribuer à une cause in» connue ce que je puis si aisément attribuer à » la seule cause seconde que je connois un » peu ? Ici tous les philosophes de l'école » m'arrêtent en argumentant, & disent : il n'y » a dans les corps que de l'étendue, de la so» lidité, & il ne peut y avoir que du mouve» ment & de la figure : or du mouvement, de » la figure, de l'étendue & de la solidité, ne » peuvent faire une pensée ; donc l'ame ne » peut pas être matiere. Tout ce grand raison» nement répété tant de fois, se réduit uni» quement à ceci : je ne connois que très-peu » de chose de la matiere, j'en devine impar» faitement quelques propriétés ; or je ne sais » point du tout si ces propriétés peuvent être » jointes à la pensée ; donc parce que je ne » sais rien du tout, j'assure positivement que » la matiere ne sauroit penser. Voilà nettement » la maniere de raisonner de l'école. M. Locke » diroit avec simplicité à ces Mrs. confessez » que vous êtes aussi ignorans que moi ; votre » imagination & la mienne ne peuvent conce» voir comment un corps a des idées, & com» prenez vous mieux comment une substance, » telle qu'elle soit, a des idées ? Vous ne con» cevez ni la matiere ni l'esprit ; comment » osez-vous assurer quelque chose ? Que vous » importe que l'ame soit un de ces êtres in» compréhensibles qu'on appelle *matiere*, ou » un de ces êtres incompréhensibles qu'on ap» pelle *esprit* ? Quoi ! Dieu le créateur de tout » ne peut-il pas éterniser ou anéantir votre

» ame à son gré ; quelle que soit sa substance !
» Le superstitieux vient à son tour, & dit qu'il
» faut bruler pour le bien de leurs ames ceux
» qui soupçonnent qu'on peut penser avec la
» seule aide du corps : mais que diroit-il si
» c'étoit lui-même qui fût coupable d'irréli-
» gion ? En effet, quel est l'homme qui osera
» assurer sans une impiété absurde, qu'il est
» impossible au Créateur de donner à la matiere
» la pensée & le sentiment ? Voyez, je vous
» prie, à quel embarras vous êtes réduits,
» vous qui bornez ainsi la puissance du Créa-
» teur ? « Dans ce raisonnement, je vois l'homme d'esprit, & nullement le métaphysicien. Il ne faut pas s'imaginer que pour résoudre cette question, il faille connoître l'essence & la nature de la matiere : les raisonnements que l'auteur fonde sur cette ignorance, ne sont nullement concluants, il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un ; or un amas de matiere n'est pas un, c'est une multitude. Ces mots, *amas*, *assemblage*, *collection*, ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une maniere d'exister dépendamment les unes des autres ; par cette union nous les regardons comme formant un seul tout, quoique dans la réalité elles ne soient pas plus une que si elles étoient séparées ; ce ne sont là, par conséquent, que des termes abstraits qui au-dehors ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substance. Or, que notre ame doive être une d'une unité parfaite, c'est ce qu'il est aisé de prouver ; je regarde une perspective agréable, j'écoute un beau concert ; ces deux sentiments sont également dans toute l'ame. Si l'on y supposoit deux parties, celle qui entendroit le

concert n'auroit pas le sentiment de la vue agréable, puisque l'une n'étant pas l'autre, elle ne seroit pas susceptible des affections de l'autre. L'ame n'a donc point de parties, elle compare divers sentiments qu'elle éprouve : or, pour juger que l'un est douloureux & l'autre agréable, il faut qu'elle ressente tous les deux; & par conséquent qu'elle soit une même substance très-simple; si elle avoit seulement deux parties, l'une jugeroit de ce qu'elle sentiroit de son côté, & l'autre de ce qu'elle sentiroit en particulier de son côté, sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison & porter son jugement sur les deux sentiments; l'ame est donc sans parties & sans nulle composition. Ce que je dis ici des sentiments, je peux le dire des idées : que A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent en trois perceptions différentes, je demande où s'en fera la comparaison; ce ne sera pas dans A, puisqu'elle ne sauroit composer une perception qu'elle a, avec celles qu'elle n'a pas; par la même raison, ce ne sera ni dans B ni dans C; il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même temps un sujet simple & indivisible de ces trois perceptions, distincte par conséquent du corps, une ame, en un mot, purement spirituelle.

L'ame étant une substance très-simple, il ne peut y avoir de division dans elle, & celles que nous y supposons, pour concevoir d'une maniere plus nette les diverses choses qui s'y passent; ne consistent qu'en pures abstractions; l'entendement, c'est l'ame, en tant qu'elle se represente simplement un objet; la volonté, c'est l'ame, en tant qu'elle se détermine vers

tel objet, ou s'en éloigne; c'est ce qu'on a désigné du nom de *facultés de l'ame*. Ce sont diverses manieres d'exercer la force unique qui constitue l'essence de l'ame; quiconque veut s'instruire à fonds de toutes les opérations de l'ame, trouvera de quoi se satisfaire dans plusieurs excellens ouvrages dont les principaux sont *la Recherche de la Vérité*, le traité *de l'Entendement Humain*, & les deux philosophies de M. Wolf; ces dernieres sur-tout sont ce qui a paru jusqu'à présent de plus circonstancié & de mieux développé sur cet important sujet. Après avoir établi l'existence de l'ame, M. Wolf la considere par rapport à la faculté de connoître qu'il distingue en inférieure & supérieure; la partie inférieure comprend la perception, source des idées, le sentiment, l'imagination, la faculté de former des fictions, la mémoire, l'oubli & la réminiscence; la partie supérieure de la faculté de connoître consiste dans l'attention & la réflexion: dans l'entendement en général & ses trois opérations en particulier, & dans les dispositions naturelles de l'entendement. La seconde faculté générale de l'ame, c'est celle d'appéter ou de se porter vers un objet, en tant qu'elle le considere comme un bien; d'où résulte la détermination contraire, lorsqu'elle l'envisage comme un mal. Cette faculté se partage même en partie inférieure & partie supérieure; la premiere n'est autre chose que l'appétit sensitif & l'aversion sensitive, ou le goût & l'éloignement que nous conservons pour les objets, en nous laissant diriger par les idées confuses des sens; delà naissent les passions. La partie supérieure est la volonté, en tant que nous voulons ou ne voulons pas,

uniquement parce que des idées distinctes, exemptes de toute impression machinale, nous y déterminent; la liberté est l'usage que nous faisons de ce pouvoir de nous déterminer. Enfin, il regne une liaison entre les opérations de l'ame & celle du corps, dont l'expérience nous apprend les regles invariables; voilà l'analyse psychologique de M. Wolf.

La question de l'immortalité de l'ame est nécessairement liée avec la spiritualité de l'ame. Nous ne connoissons de destruction que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout: or nous ne voyons point de parties dans l'ame; bien plus, nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement une & qui n'a point de parties. Phérécide le Syrien est le premier qui, au rapport de Ciceron & de saint Augustin, répandit dans la Grece le dogme de l'immortalité de l'ame; mais ni l'un ni l'autre ne nous détaillent les preuves dont il se servoit, & de quelles preuves pouvoit se servir un philosophe qui, quoique rempli de bon sens, confondoit les substances spirituelles avec les matérielles, ce qui est esprit avec ce qui est corps. On sait seulement que Pythagore n'entendit point parler de ce dogme dans tous les voyages qu'il fit en Egypte & en Assyrie, & qu'il le reçut de Phérécide, touché principalement de ce qu'il avoit de neuf & d'extraordinaire. L'orateur romain ajoute que Platon étant venu en Italie pour converser avec les disciples de Pythagore, approuva tout ce qu'ils disoient de l'immortalité de l'ame, & en donna même une sorte de démonstration qui fut alors très-applaudie. Mais il faut avouer que rien n'est plus fiêle que cette démonstration, & qu'elle part d'un principe suspect. En effet,

pour connoître quelle espèce d'immortalité il attribuoit à l'ame, il ne faut que considérer la nature des arguments qu'il emploie pour la prouver. Les arguments qui lui sont particuliers, & pour lesquels il est si fameux, ne sont que des arguments métaphysiques tirés de la nature & des qualités de l'ame, & qui par conséquent ne prouvent que sa permanence; & certainement il la croyoit; mais il y a de la différence entre la permanence de l'ame pure & simple & la permanence de l'ame accompagnée de châtiments & de récompenses. Les preuves morales sont les seules qui puissent prouver un état futur & proprement nommé de peines & de récompenses : or Platon, loin d'insister sur ce genre de preuves, n'en allegue point d'autres, comme on peut le voir dans le douzieme livre de ses loix, que l'autorité de la tradition & de la religion. *Je tiens tout cela pour vrai*, dit-il, *parce que je l'ai oui dire.* Par-là il fait assez voir qu'il en abandonne la vérité, & qu'il n'en réclame que l'inutilité. 2°. L'opinion de Platon sur la métempsicose a donné lieu de le regarder comme le plus grand défenseur des peines & des récompenses d'une autre vie. A l'opinion de Pythagore, qui croyoit la transmigration des ames, purement naturelle & nécessaire, il ajouta que cette transmigration étoit destinée à purifier les ames qui ne pouvoient point, à cause des souillures qu'elles avoient contractées ici bas, remonter au lieu d'où elles étoient descendues, ni se rejoindre à la substance universelle dont elles avoient été séparées; & que par conséquent les ames pures & sans tache ne subissoient point la métempsicose. Cette idée étoit aussi singuliere à Platon, que la métempsicose

physique l'étoit à Pythagore; elle semble renfermer quelque sorte de dispensation morale, que n'avoit point celle de son maître; & elle en différoit même en ce qu'elle n'y assujettissoit pas tout le monde sans distinction, ni pour un temps égal. Mais pour faire voir néanmoins combien ces deux philosophes s'accordoient pour rejetter l'idée des peines & des récompenses d'une autre vie, il suffira de se rappeller ce que nous avons dit au commencement de cet article, de leur sentiment sur l'origine de l'ame. Des gens qui étoient persuadés que l'ame n'étoit immortelle que parce qu'ils la croyoient une portion de la divinité elle-même, un être éternel, incréé aussi-bien qu'incorruptible; des gens qui supposoient que l'ame, après un certain nombre de révolutions, se réunissoit à la substance universelle où elle étoit absorbée, confondue & privée de son existence propre & personnelle; ces gens-là, dis-je, ne croyoient pas sans doute l'ame immortelle dans le sens que nous le croyons. Autant valoit-il pour les ames être absolument détruites & anéanties, que d'être ainsi englouties dans l'ame universelle, & d'être privées de tout sentiment propre & personnel: or nous avons prouvé au commencement de cet article, que la réfusion de toutes les ames dans l'ame universelle, étoit le dogme constant des quatre principales sectes de philosophes qui florissoient dans la Grece. Tous ces philosophes ne croyoient donc pas *l'ame* immortelle au sens que nous l'entendons.

Mais pour dire ici quelque chose de plus précis; lorsque Platon insiste en plusieurs endroits de ses ouvrages sur le dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, comment

se fait-il ? C'est toujours en suivant les idées grossieres du peuple ; que les *ames* des méchans passent dans le corps des ânes & des pourceaux; que ceux qui n'ont point été initiés restent dans la fange & dans la boue ; qu'il y a trois juges dans les enfers : il parle du Stix, du Cocyte & de l'Acheron, &c. & il y insiste avec tant de force, que l'on peut & que l'on doit même croire qu'il a voulu persuader les lecteurs, auxquels il avoit destiné les ouvrages où il en parle, comme le Phédon, le Gorgias, sa République, &c. Mais qui peut s'imaginer qu'il ait été lui-même persuadé de toutes ces idées chimériques ? Si Platon, le plus subtil de tous les philosophes, eût cru aux peines & aux récompenses d'une autre vie, il l'eût au moins laissé entrevoir, comme il l'a fait à l'égard de l'éternité de l'*ame*, dont il étoit intimement persuadé ; c'est ce qu'on voit dans son *Epinomis*, lorsqu'il parle de la condition de l'homme de bien après sa mort : »J'assure, »dit il, très-fermement, en badinant comme »sérieusement, que lorsque la mort terminera »sa carriere, il sera à sa dissolution dépouillé »des sens dont il avoit l'usage ici-bas ; ce »n'est qu'alors qu'il participera à une condi»tion simple & unique ; & sa diversité étant »résolue dans l'unité, il sera heureux, sage »& fortuné«. Ce n'est pas sans dessein que Platon est obscur dans ce passage. Comme il croyoit que l'*ame* se réunissoit finalement à la substance universelle & unique de la nature dont elle avoit été séparée, & qu'elle s'y confondoit, sans conserver une existence distincte. Il est assez sensible que Platon insinue ici secrétement, que lorsqu'il badinoit, il enseignoit alors que l'homme de bien avoit dans

l'autre vie une existence distincte, particuliere & personnellement heureuse, conformément à l'opinion populaire sur la vie future; mais que lorsqu'il parloit sérieusement, il ne croyoit pas que cette existence fût particuliere & distincte: il croyoit au contraire que c'étoit une vie commune, sans aucune sensation personnelle, une résolution de l'*ame* dans la substance universelle. J'ajouterai seulement ici, pour confirmer ce que je viens de dire, que Platon dans son *Timée* s'explique plus ouvertement, & qu'il y avoue que les tourments des enfers sont des opinions fabuleuses.

En effet, les anciens les plus éclairés ont regardé ce que ce philosophe dit des peines & des récompenses d'une autre vie, comme choses d'un genre exotérique, c'est-à-dire, comme des opinions destinées pour le peuple, & dont il ne croyoit rien lui-même. Lorsque Crysippe, fameux stoïcien, blâme Platon de s'être servi mal-à-propos des terreurs d'une vie future, pour détourner les hommes de l'injustice, il suppose lui-même que Platon n'y ajoutoit aucune foi; il ne le reprend pas d'avoir cru ces opinions, mais de s'être imaginé que cette erreur puérile pouvoit être utile au progrès de la vertu. Strabon fait voir qu'il est du même sentiment, lorsqu'en parlant des Brachmanes des Indes, il dit qu'ils ont, à la maniere de Platon, inventé des fables concernant l'immortalité de l'*ame* & le jugement futur. Celse avoue que ce que Platon dit d'un état futur & des demeures fortunées destinées à la vertu, n'est qu'une allégorie. Il réduit le sentiment de ce philosophe sur la nature des peines & des récompenses d'une autre vie, à l'idée de la métempsicose, qui servoit à la purifi-

cation *des ames*; & la métempsicose elle-même se réduisoit finalement à la réunion de l'*ame* avec la nature divine, lorsque l'*ame*, pour me servir de ces expressions, étoit devenue assez forte pour pénétrer dans les hautes régions.

Les péripatéticiens & les stoïciens ayant renoncé au caractere de législateur, parloient plus ouvertement contre les peines & les récompenses d'une autre vie : » La mort, disoient-ils, est de » toutes les choses la plus terrible; c'est la fin » de notre existence; & après elle l'homme n'a » ni bien à espérer, ni mal à craindre.

Epictete, vrai stoïcien s'il y en eut jamais, dit en parlant de la mort : » Vous n'allez point » dans un lieu de peines : vous retournez à » la source dont vous êtes sortis, à une douce » réunion avec vos éléments primitifs; il n'y » a ni enfer ni Acheron, ni Cocyte ni Phlé» géton. « Séneque, dans sa consolation à Marcia, fille du fameux stoïcien Crémutius Cordus, reconnoît & avoue les mêmes principes avec aussi peu de détour qu'Epictete : » Songez que les morts ne ressentent aucun » mal; la terreur des enfers est une fable; les » morts n'ont à craindre ni ténebres, ni prison, » ni torrent de feu, ni fleuve d'oubli; il n'y a » après la mort ni tribunaux, ni coupables; il » regne une liberté vague sans tyrans. Les poë» tes donnant carriere à leur imagination, ont » voulu nous épouvanter par de vaines frayeurs; » mais la mort est la fin de toute douleur, le » terme de tous les maux; elle nous remet dans » la même tranquillité où nous étions avant que » de naître.

Ciceron, dans ses épitres familieres, où il fait connoître les véritables sentiments de son cœur, dans ses offices même, se déclare ex-

preſſément contre ce dogme : »La conſola»tion, dit-il, dans une lettre à Forquatus, »qui m'eſt commune avec vous, c'eſt qu'en quit»tant la vie, je quitterai une république dont »je ne regretterai point d'être enlevé ; d'au»tant plus que la mort exclut tout ſentiment«. Et il dit à ſon ami Térentianus : » Lorſque les »conſeils ne ſervent plus de rien, on doit »néanmoins, quelque choſe qu'il puiſſe arri»ver, les ſupporter avec modération, puiſ»que la mort eſt la fin de toutes choſes «. Il eſt certain que Ciceron déclare ici ſes véritables ſentiments ; ce ſont des lettres qu'il écrivoit à ſes amis pour les conſoler lorſqu'il avoit beſoin lui-même de conſolation, à cauſe de la triſte & mauvaiſe ſituation des affaires publiques : circonſtances où les hommes ſont peu ſuſceptibles de déguiſements & d'artifices, & où ils ſont portés à déclarer leurs ſentiments les plus ſecrets. Les paſſages que l'on extrait de Ciceron pour prouver qu'il croyoit l'immortalité de l'*ame*, ne détruiſent point ce qu'on vient d'avancer : car l'opinion des Païens ſur l'immortalité de l'*ame*, bien loin de prouver qu'il y eût après cette vie un état de peines & de récompenſes, eſt incompatible avec cette idée, & prouve directement le contraire, comme je l'ai déjà fait voir.

La plus belle occaſion de diſcuter quels étoient les vrais ſentiments des différentes ſectes philoſophiques ſur le dogme d'un état futur, ſe préſenta autrefois dans Rome, lorſque Céſar, pour diſſuader le ſénat de condamner à mort les partiſants de Catilina, avança que la mort n'étoit point un mal, comme ſe l'imaginoient ceux qui prétendoient l'infliger pour châtiment, appuyant ſon ſenti-

ment par les principes connus d'Epicure, sur la mortalité de l'*ame*. Caton & Ciceron, qui étoient d'avis qu'on fit mourir les conspirateurs, n'entreprirent cependant point de combattre cet argument par les principes d'une meilleure philosophie; ils se contenterent d'alléguer l'opinion qui leur avoit été transmise p r leurs ancêtres sur la croyance des peines & des récompenses d'une autre vie. Au lieu de prouver que César étoit un méchant philosophe, ils se contenterent d'insinuer qu'il étoit un mauvais citoyen : c'étoit évader l'argument; & rien n'étoit plus opposé aux regles de la bonne logique, que cette réponse, puisque c'étoit cette autorité même de leur maître que César combattoit par les principes de la philosophie Grecque. Il est donc bien décidé que tous les philosophes grecs n'admettoient point l'immortalité de l'*ame* dans le sens que nous la croyons. Mais avons-nous des preuves bien convaincantes de cette immortalité? S'il s'agit d'une certitude parfaite, notre raison ne sauroit la décider. La raison nous apprend que notre *ame* a eu un commencement de son existence; qu'une cause toute puissante & souverainement libre l'ayant une fois tirée du néant, la tient toujours sous sa dépendance, & la peut faire cesser dès qu'elle voudra, comme elle l'a fait commencer dès qu'elle a voulu. Je ne puis m'assurer que mon ame subsistera après la mort, & qu'elle subsistera toujours, à moins que je ne sache ce que le Créateur a résolu sur sa destinée. C'est uniquement sa volonté qu'il faut consulter; & l'on ne peut connoître sa volonté, s'il ne la révele. Les seules promesses d'une révélation peuvent donc donner une pleine assurance sur ce sujet; & nous n'en dou-

terons pas, si nous voulons croire le souverain docteur des hommes. Comme il est le seul qui ait pu leur promettre l'immortalité, il déclare qu'il est le seul qui ait mis ce dogme dans une pleine évidence, & qui l'ait conduit à la certitude. Quoique la révélation seule puisse nous convaincre pleinement de cette immortalité, néanmoins on peut dire que la raison a de très-grands droits sur cette question, & qu'elle fournit en foule des raisons si fortes, & qui deviennent d'un si grand poids par leur assemblage, que cela nous méne à une espece de certitude. En effet, notre *ame*, douée d'intelligence & de liberté, est capable de connoître l'ordre & de s'y soumettre; elle l'est de connoître Dieu & de l'aimer; elle est susceptible d'un bonheur infini par ces deux voies: capable de vertu, avide de félicité & de lumiere, elle peut faire à l'infini des progrès à tous ces égards, & contribuer ainsi pendant l'éternité à la gloire de son créateur: voilà un grand préjugé pour sa durée. La sagesse de Dieu lui permettroit-elle de placer dans l'*ame* tant de facultés, sans leur proposer un but qui leur réponde; d'y mettre un fonds de richesses immenses, qu'une éternité seule suffit à développer; richesses inutiles pourtant, s'il leur refuse une durée éternelle. Ajoutez à cette premiere preuve la différence essentielle qui se trouve entre la vertu & le vice: la terre est le lieu de leur naissance & de leur exercice; mais ce n'est pas le lieu de leur juste rétribution. Un mélange confus de biens & de maux, obscurcit ici-bas l'économie de la Providence par rapport aux actions morales; il faut donc qu'il y ait pour les *ames* humaines un temps au-delà de cette vie, où la sagesse de Dieu se

manifeste à cet égard, où sa providence se dévéloppe, où sa justice éclate par le bonheur des bons & par les supplices des méchants, & où il paroisse à tout l'univers que Dieu ne s'intéresse pas moins à la conduite des êtres intelligents, & qu'il ne regne pas moins sur eux que sur les créatures insensibles. Rassemblez les raisons prises de la nature de l'*ame* humaine, de l'excellence & du but de ses facultés, considérées dans le rapport qu'elles ont avec les attributs divins, prises des principes de vertu & de religion qu'elle renferme, de ses desirs & de sa capacité pour un bonheur infini ; joignez toutes ces raisons avec celles que nous fournit l'état d'épreuve où l'homme se trouve ici-bas, la certitude & tout à la fois les obscurités de la Providence, vous conclurez que le dogme de l'immortalité de l'*ame* humaine, est fort au-dessus du probable. Ces preuves bien méditées, forment en nous une conviction, à laquelle il n'y a que les seules promesses *de la révélation* qui puissent ajouter quelque chose.

Pour la quatrieme question, savoir quels sont les êtres en qui réside l'ame spirituelle, vous consulterez *l'article, Ame des bêtes.* (X).

Aux quatre questions précédentes sur l'origine, la nature, la destinée de *l'ame*, & sur les êtres en qui elle réside ; les physiciens & les anatomistes en ont ajouté un cinquieme, qui sembloit plus être de leur ressort que de la métaphysique, c'est de fixer le siege de l'*ame* dans les êtres qui en ont. Ceux d'entre les physiciens qui croient pouvoir admettre la spiritualité de l'*ame*, & lui accorder en même-temps de l'étendue, qualité qu'ils ne peuvent plus regarder comme la différence spécifique de la

matiere, ne lui fixent aucun siege particulier; ils disent qu'elle est dans toutes les parties du corps, & comme ils ajoutent qu'elle existe toute entiere sous chaque partie de son étendue, la perte de certains membres ne doit rien ôter ni à ses facultés, ni à son activité, ni à ses fonctions. Ce sentiment résout des difficultés, mais il en fait naître d'autres, tant sur cette maniere particuliere & incompréhensible d'exister des esprits, que sur la distinction de la substance spirituelle & de la substance corporelle, aussi n'est-il guere suivi. Les autres philosophes pensent qu'elle n'est point étendue, & que pourtant il y a dans le corps un lieu particulier où elle réside & d'où elle exerce son empire. Si ce n'étoit un certain sentiment commun à tous les hommes, qui leur persuade que leur tête ou leur cerveau est le siege de leurs pensées, il y auroit autant sujet de croire que c'est le poumon ou le foie, ou tel autre viscere qu'on voudroit; car si leur méchanisme n'a & ne peut avoir aucun rapport avec la falcuté de penser, comme on l'a démontré ci-devant, celui du cerveau n'y en a pas davantage; il faudroit, à ce qu'il semble, une partie où vinssent aboutir tous les mouvements des sensations, & telle que M. Descartes avoit imaginé la glande pinéale. *Voyez Glande pinéale*; mais il n'est que trop vrai, comme on le verra dans la suite de cet article, que c'étoit une pure imagination de ce philosophe, & que non-seulement cette partie, mais nulle autre n'est capable des fonctions qu'il lui attribuoit. Ces traces qu'on suppose si volontiers, & dont les philosophes ont tant parlé qu'elles sont devenues familieres dans le discours commun, on ne sait pas trop bien

où les mettre, & l'on ne voit point de partie dans le cerveau qui soit bien propre ni à les recevoir ni à les garder; non-seulement nous ne connoissons pas notre *ame*, ni la maniere dont elle agit sur des organes matériels, mais dans ces organes mêmes nous ne pouvons appercevoir aucune disposition qui détermine l'un plutôt que l'autre à être le siege de l'*ame*.

Cependant la difficulté du sujet n'exclut pas les hypotheses, elle doit seulement les faire traiter avec moins de rigueur; nous ne finirions point si nous les voulions rapporter toutes. Comme il étoit difficile de donner la préférence à une partie sur une autre, il n'y en a presqu'aucune où l'on n'ait placé *l'ame*; on la met dans les ventricules du cerveau, dans le cœur, dans le sang, dans l'estomac, dans les nerfs, &c. mais de toutes ces hypotheses, celle de Descartes, de Vieussens & de Lancisi, ou de M. de la Peyronie, paroissent être les seules auxquelles leurs auteurs aient été conduits par des phénomenes, comme nous l'allons faire voir. M. Vieussens le fils a supposé dans un ouvrage où il se propose d'expliquer le délire mélancolique, que le centre ovale étoit le siege des fonctions de l'esprit. Selon les découvertes ou le système de M. Vieussens le pere, le centre ovale est un tissu de petits vaisseaux très-déliés, qui communiquent tous les uns avec les autres par une infinité d'autres petits vaisseaux encore infiniment plus déliés, que produisent tous les points de leur surface extérieure; c'est dans les premiers de ces petits vaisseaux que le sang astériel se subtilise au point de devenir esprit animal, & il coule dans les seconds sous la forme d'esprit; au-dedans de ce nombre pro-

digieux de tuyaux presque absolument imperceptibles, se font tous les mouvemens auxquels répondent les idées, & les impressions que ces mouvements y laissent, sont les traces qui rappellent les idées qu'on a déjà eues; il faut savoir que le centre ovale se trouve placé à l'origine des nerfs, ce qui favorise beaucoup la fonction qu'on lui donne ici. *Voyez Centre ovale.*

Si cette méchanique est une fois admise, on peut imaginer que la santé, pour ainsi dire, matérielle de l'esprit, dépend de la régularité, de l'égalité, de la liberté du cours des esprits dans ces petits canaux. Si la plupart sont affaissés, comme pendant le sommeil, les esprits qui coulent dans ceux qui fortuitement ouverts, réveillent au hasard des idées entre lesquelles il n'y a le plus souvent aucune liaison, & que l'ame ne laisse pas d'assembler, faute d'en avoir en même-temps d'autres qui lui en fassent voir l'incompatibilité; si au contraire tous les petits tuyaux sont ouverts, & que les esprits s'y portent en trop grande abondance, & avec une trop grande rapidité, il se réveille à la fois une foule d'idées très-vives, que l'ame n'a pas le temps de distinguer ni de comparer, & c'est la frénésie. S'il y a seulement dans quelques petits tuyaux une obstruction, telle que les esprits cessent d'y couler, les idées qui y étoient attachées sont absolument perdues pour l'ame, elle n'en peut plus faire aucun usage dans ses opérations; de sorte qu'elle portera un jugement insensé toutes les fois que ces idées lui auroient été nécessaires pour en former un raisonnable; hors delà, tous ses jugements seront sains, c'est là le délire mélancolique.

M.

M. Vieussens a fait voir combien sa supposition s'accorde avec tout ce qui s'observe dans cette maladie; puisqu'elle vient d'une obstruction, elle est produite par un sang trop épais & trop lent, aussi n'a-t-on point de fievre. Ceux qui habitent un pays chaud, & dont le sang est dépouillé de ses parties les plus subtiles par une trop grande transpiration; ceux qui usent d'aliments trop grossiers; ceux qui ont été frappés de quelque grande & longue crainte, &c. doivent être plus sujets au délire mélancolique. On pourroit pousser le détail de supposition si loin qu'on voudroit, & trouver à chaque supposition différente, un effet différent, d'où il résulteroit qu'il n'y a guere de tête si saine où il n'y ait quelque petit tuyau du centre ovale bien bouché.

Mais quand la supposition de la cause de M. Vieussens s'accorderoit avec tous les cas qui se présentent, elle n'en seroit peut-être pas davantage la cause réelle. Les anciens attribuoient la pesanteur de l'air à l'horreur du vuide, & l'on attribue aujourd'hui tous les phénomenes célestes à l'attraction. Si les anciens, sur des expériences réitérées avoient découvert dans cette horreur quelque loi constante, comme on en a découvert une dans l'attraction, auroient-ils pu supposer que l'horreur du vuide étoit vraiment la cause des phénomenes, quand même les phénomenes ne se seroient jamais écartés de cette loi? Les Newtoniens peuvent-ils supposer que l'attraction soit une cause réelle, quand même il ne surviendroit jamais aucun phénomene qui ne suivît la loi inverse du quarré de distance? point du tout : il en est de même de l'hypothese de M. Vieussens; le centre ovale a beau avoir des petits tuyaux

dont les uns s'ouvrent & les autres se bouchent : quand il pourroit même s'assurer à la vue (ce qui lui est impossible) que le délire mélancolique augmente ou diminue dans le rapport des petits tuyaux ouverts aux petits tuyaux bouchés ; son hypothese en acquerroit beaucoup plus de certitude, & rentreroit dans la classe du flux & reflux, & de l'attraction considérée relativement au mouvement de la lune, mais elle ne seroit pas encore démontrée ; tout cela vient de ce que l'on n'apperçoit par-tout que des effets qui se correspondent, & point du tout d'aucun de ces effets la raison de l'effet correspondant ; presque toujours la liaison manque, & nous ne la découvrirons peut-être jamais.

Mais de quelque maniere que l'on conçoive ce qui pense en nous, il est constant que les fonctions en sont dépendantes de l'organisation & de l'état actuel de notre corps pendant que nous vivons. Cette dépendance mutuelle du corps & de ce qui pense dans l'homme, est ce que l'on appelle union du corps avec l'ame : union que la sainte philosophie & la révélation nous apprennent être uniquement l'effet de la volonté libre du Créateur. Du moins n'avons-nous nulle idée immédiate de dépendance, d'union ni de rapport entre ces deux choses, corps & pensée. Cette union est donc un fait que nous ne pouvons révoquer en doute, mais dont les détails nous sont absolument inconnus. C'est à la seule expérience à nous les apprendre, & à décider toutes les questions qu'on peut proposer sur cette matiere. Une des plus curieuses est celle que nous agitons ici : l'ame exerce-t-elle également ses fonctions dans toutes

les parties du corps auquel elle est unie ? Où y en a-t-il quelqu'une à laquelle ce privilege soit particuliérement attaché ? S'il y en a une, quelle est cette partie ? C'est la glande pinéale, a dit Descartes ; c'est le centre ovale, a dit Vieussens ; c'est le corps calleux, ont dit Lancisi & M. de la Peyronie. Descartes n'avoit pour lui qu'une conjecture, sans autre fondement que quelques convenances : Vieussens a fait un systême, appuyé de quelques observations anatomiques ; M. de la Peyronie a présenté le sien avec des expériences.

Descartes vit la glande pinéale unique & comme suspendue au milieu des ventricules du cerveau par des filaments nerveux & flexibles, qui lui permettent d'être mue en tous sens, & par où elle reçoit toutes les impressions que le cours des esprits ou d'un fluide quelconque qui coule dans les nerfs, y peut apporter de tout le reste du corps ; il vit la glande pinéale environnée d'artérioles, tant du lacis chorroïde, que des parrois internes des ventricules où elle est renfermée, & dont les plus déliés tendent vers cette glande ; & sur cette situation avantageuse il conjectura que la glande pinéale étoit le siege de l'ame & l'organe commun de toutes nos sensations. Mais on a découvert que la glande pinéale manquoit dans de certains sujets, ou qu'elle y étoit entiérement oblitérée, sans qu'ils eussent perdu l'usage de la raison & des sens : on la trouve putréfiée dans d'autres dont le sort n'avoit pas été différent : elle étoit pourrie dans une femme de vingt-huit ans, qui avoit conservé le sens & la raison jusqu'à la fin, & voilà l'ame délogée de l'endroit que Descartes lui avoit assigné pour demeure. On a des expériences

de destruction d'autres parties du cerveau ; telles que les nates & têtes sans que les fonctions de l'*ame* aient été détruites. Il en faut dire autant des *corps cannelés*, malgré leur structure singuliere. Où est donc le *sensorium commune ?* Où est cette partie dont la blessure ou la destruction emporte nécessairement la cessation ou l'interruption des fonctions spirituelles, tandis que les autres parties peuvent être altérées ou détruites, sans que le sujet cesse de raisonner ou de sentir ? M. de la Peyronie fait passer en revue toutes les parties du cerveau, excepté le corps calleux ; & il leur donne l'exclusion par une foule de maladies très-marquées & très-dangereuses, qui les ont attaquées, sans interrompre les fonctions de l'*ame* : c'est donc, selon lui, le corps calleux qui est le lieu du cerveau qu'habite l'*ame*. Oui, c'est, selon M. de la Peyronie, le corps calleux qui est ce siege de l'*ame*, qu'entre les philosophes, les uns ont supposé être par-tout, & que les autres ont cherché en tant d'endroits particuliers ; & voici comment M. de la Peyronie procede dans sa démonstration.

» Un paysan, perdit, par un coup reçu à la » tête, une très-grande cuillerée de la substance » du cerveau ; cependant il guérit, sans que sa » raison en fût altérée : donc l'*ame* ne réside » pas dans toute l'étendue de la substance » du cerveau. On a vu des sujets en qui la » glande pinéale étoit oblitérée ou pourrie : » d'autres qui n'en avoient aucune trace ; tous » cependant jouissoient de la raison : donc » l'*ame* n'étoit pas dans la glande pinéale. On » a les mêmes preuves pour les *nates*, les *têtes*, » l'*infundibilum*, les *corps cannelés*, le *cervelet* ; » je veux dire que ces parties ont été ou dé-

»truites ou attaquées de maladie violente, sans »que la raison en souffrit plus que de toute »autre maladie : dont l'*ame* n'est pas dans ces »parties. Reste les corps calleux«. On peut voir dans le mémoire de M. de la Peyronie toutes les expériences, par lesquelles il prouve que cette partie du cerveau n'a pu être altérée ou détruite, sans que l'altération ou la perte de la raison ne s'en soit suivie : nous nous contenterons de rapporter ici celle qui nous a le plus fortement affecté. Un jeune homme de seize ans fut blessé d'un coup de pierre au-haut & au-devant du pariétal gauche ; l'os fut contus & ne parut point fêlé ; il ne survint point d'accident jusqu'au vingt-cinquieme jour, que le malade commença à sentir que l'œil droit s'affoiblissoit, & qu'il étoit pesant & douloureux, sur-tout lorsqu'on le pressoit : au bout de trois jours il perdit la vue de cet œil seulement ; il perdit ensuite l'usage presque entier de tous les sens, & il tomba dans un assoupissement & un affaissement absolu de tout le corps : on fit des incisions ; on fit trois trépans ; on ouvrit la dure-mere ; on tira d'un abscès, qui devoit avoir environ le volume d'un œuf de poule, trois onces & demie de matiere épaisse, avec quelques flocons de la substance du cerveau. On jugea, par la direction d'une sonde applatie & arrondie par le bout, en forme de champignon, qu'on nomme *méningophylax*, & par la profondeur de l'endroit où cette sonde pénétroit, qu'elle étoit soutenue par le corps calleux, quand on l'abandonnoit légérement.

Dès que le pus qui pesoit sur le corps calleux fut vuidé, l'assoupissement cessa, la vue & la liberté des sens revinrent. Les accidents

recommençoient à mesure que la cavité se remplissoit d'une nouvelle suppuration, & ils disparoissoient à mesure que les matieres sortoient. L'incésion produisoit le même effet que la présence des matieres. Dès que l'on remplissoit la cavité, le malade perdoit la raison & le sentiment, & on lui redonnoit l'un & l'autre, en pompant l'injection par le moyen d'une seringue; en laissant même aller le méningophylax sur le corps calleux, son seul poids rappelloit les accidents, & disparoissoient quand ce poids étoit éloigné. Au bout de deux mois ce malade fut guéri; il eut la tête entiérement libre, & ne ressentit pas la moindre incommodité.

Voilà donc l'*ame* installée dans le corps calleux, jusqu'à ce qu'il survienne quelque expérience qui l'en déplace, & qui réduise les physiologistes dans le cas de ne savoir plus où la mettre. En attendant considérons combien ses fonctions tiennent à peu de chose; une fibre dérangée; une goutte de sang extravasé; une légere inflammation; une chûte; une contusion; & adieu le jugement, la raison & toute cette pénétration dont les hommes sont si vains: toute cette vanité dépend d'un filet bien ou mal placé, sain ou mal sain.

Après avoir employé tant d'espace à établir la spiritualité & l'immortalité de l'*ame*, deux sentiments très-capables d'enorgueillir l'homme sur sa condition à venir, qu'il nous soit permis d'employer quelques lignes à l'humilier sur sa condition presente par la contemplation des choses futiles, d'où dépendent les qualités dont il fait le plus de cas. Il a beau faire, l'expérience ne lui laisse aucun doute sur la

connexion des fonctions de *l'ame*, avec l'état & l'organisation du corps ; il faut qu'il convienne que l'impression inconsidérée du doigt de la sage femme suffisoit pour faire un sot de Corneille, lorsque la boîte osseuse qui renferme le cerveau & le cervelet étoit molle comme de la pâte. Nous finirons cet article par quelques observations qu'on trouve dans les mémoires de l'académie, dans beaucoup d'autres endroits, & qu'on s'attend sans doute à rencontrer ici. Un enfant de deux ans & demi ayant joui jusques-là d'une santé parfaite, commença à tomber en langueur ; la tête lui grossissoit peu-à-peu : au bout de dix-huit mois il cessa de parler aussi distinctement qu'il avoit fait ; il n'apprit plus rien de nouveau ; au contraire, toutes les fonctions de l'*ame* s'altérerent au point qu'il vint à ne plus donner aucun signe de perception ni de mémoire, non pas même de goût, d'odorat ni d'ouie : il mangeoit à toute heure & recevoit indifféremment les bons & les mauvais aliments : il étoit toujours couché sur le dos, ne pouvant soutenir ni remuer sa tête, qui étoit devenue fort grosse & fort lourde ; il dormoit peu & crioit nuit & jour ; il avoit la respiration foible & fréquente, & le poux fort petit, mais réglé ; il digéroit assez bien, avoit le ventre libre & fut toujours sans fievre.

Il mourut après deux ans de maladie ; M. Littre l'ouvrit, & lui trouva le crane d'un tiers plus grand qu'il ne devoit être naturellement ; de l'eau claire dans le cerveau : l'entonnoir large d'un pouce & profond de deux, la glande pinéale cartilagineuse, la moëlle allongée moins molle dans sa partie antérieure que le cerveau ; le cervelet skirreux, ainsi que la partie posté-

rieure de moëlle allongée & la moëlle de l'épine & les nerfs qui en sortent, plus petits & plus moux que de coutume. *Voyez les mémoires de l'académie, année 1725. pag. 57 année 1741. hist. pag. 31. année 1709. hist. pag. 11. & dans notre Dictionaire les articles cerveau, cervelet, moëlle, entonnoir, &c.*

La nature des aliments influe tellement sur la constitution du corps, & cette constitution sur les fonctions de l'*ame*, que cette seule réflexion seroit bien capable d'effrayer les meres qui donnent leurs enfants à nourrir à des inconnues.

Les impressions faites sur les organes encore tendus des enfants, peuvent avoir des suites si fâcheuses, relativement aux fonctions de l'*ame*, que les parents doivent veiller avec soin à ce qu'on ne leur donne aucune terreur panique, de quelque nature qu'elle soit.

Mais voici deux autres faits très-propres à démontrer les effets de l'*ame* sur le corps, & réciproquement les effets du corps sur l'*ame*. Une jeune fille que les dispositions naturelles ou la sévérité de l'éducation avoit jettée dans une dévotion outrée, tomba dans une espece de mélancolie religieuse. La crainte mal raisonnée qu'on lui avoit inspiré du souverain Etre, avoit rempli son esprit d'idées noires; & la suppression de ses regles fut une suite de la terreur & des allarmes habituelles dans lesquelles elle vivoit. L'on employa inutilement contre cet accident les emménagogues les plus efficaces & les mieux choisis: la suppression dura; elle occasionna des effets si fâcheux, que la vie devint bientôt insupportable à la jeune malade; & elle étoit dans cet état, lorsqu'elle eut le bonheur de faire con-

noissance avec un ecclésiastique d'un caractere doux & liant, & d'un esprit raisonnable, qui, partie par la douceur de sa conversation, partie par la force de ses raisons, vint à bout de bannir les frayeurs dont elle étoit obsédée, à la réconcilier avec sa vie, & à lui donner des idées plus saines de la divinité; & à peine l'esprit fut-il guéri, que la suppression cessa, que l'embonpoint revint, & que la malade jouit d'une très-bonne santé, quoique sa maniere de vivre fût exactement la même dans les deux états opposés, mais comme l'esprit n'est pas moins sujet à des rechûtes que le corps, cette fille étant retombée dans ses premieres frayeurs superstitieuses, son corps retomba dans le même dérangement, & la maladie fut accompagnée des mêmes symptômes qu'auparavant. L'ecclésiastique suivit pour la tirer de-là la même voie qu'il avoit employée; elle lui réussit; les regles reparurent & la santé revint. Pendant quelques années, la vie de cette jeune personne fut une alternative de superstition & de maladie, de religion & de santé. Quand la superstition dominoit, les regles cessoient & la santé disparoissoit; lorsque la religion & le bon sens reprenoient le dessus, les humeurs suivoient leur cours ordinaire, & la santé revenoit.

Un musicien célebre, grand compositeur, fut attaqué d'une fievre, qui ayant toujours augmenté, devint continue, avec des redoublements. Le septieme jour il tomba dans un délire violent & presque continu, accompagné de cris, de larmes, de terreur & d'insomnie perpétuelle: le troisieme jour de son délire, un de ces coups d'instinct, que l'on dit qui font rechercher aux animaux malades, les herbes

qui leur sont propres, lui fit demander à entendre un petit concert dans sa chambre : son médecin n'y consentit qu'avec beaucoup de peine ; cependant on lui chanta des cantates de Bernier ; dès les premiers accords qu'il entendit, son visage prit un air serain, les yeux furent tranquilles, les convulsions cesserent absolument, il versa des larmes de plaisir, & eut alors pour la musique une sensibilité qu'il n'avoit jamais éprouvée & qu'il n'éprouva point depuis. Il fut sans fievre durant tout le concert ; & dès qu'on l'eut fini, il retomba dans son premier état : on ne manqua pas de revenir à un remede dont le succès avoit été si imprévu & si heureux. La fievre & le délire étoient toujours suspendus pendant les concerts ; & la musique étoit devenue si nécessaire au malade, que la nuit il faisoit chanter & même danser une parente qui le veilloit ; & à qui son affliction ne permettoit gueres d'avoir pour son malade la complaisance qu'il en exigeoit. Une nuit entr'autres qu'il n'avoit auprès de lui que sa garde, qui ne savoit qu'un misérable vaudeville, il fut obligé de s'en contenter, & en ressentit quelques effets. Enfin, dix jours de musique le guérirent entiérement, sans autre secours qu'une saignée du pied, qui fut la seconde qu'on lui fit, & qui fut suivie d'une grande évacuation. *Voyez Tarentule.*

M. Dodard rapporte ce fait, après l'avoir vérifié. Il ne prétend pas qu'il puisse servir d'exemple ni de regle ; mais il est assez curieux de voir comment dans un homme dont la musique étoit, pour ainsi dire, devenue l'ame par une longue & continuelle habitude, les concerts ont rendu peu-a-peu aux esprits leur cours naturel. Il n'y a pas d'apparence

qu'un peintre pût être guéri de même par des tableaux; la peinture n'a pas le même pouvoir sur les esprits, & elle ne porteroit pas la même impression à l'*ame*.



AMOUR (*de l'estime.*)

IL n'est pas facile de trouver la premiere & la plus ancienne raison pour laquelle nous aimons à être estimés. On ne se satisfait point là-dessus, en disant que nous desirons l'estime des autres, à cause du plaisir qui y est attaché; car comme ce plaisir est un plaisir de réflexion, la difficulté subsiste, puisqu'il reste toujours à savoir pourquoi cette estime, qui est quelque chose d'étranger & d'éloigné à notre égard, fait notre satisfaction.

On ne réussit pas mieux en alléguant l'utilité de la gloire; car bien que l'estime que nous acquérons nous serve à nous faire réussir dans nos desseins, & nous procure divers avantages dans la société, il y a des circonstances où cette supposition ne sauroit avoir lieu. Quelle utilité pouvoient envisager Mutius, Léonidas, Codrus, Curtius, &c. & par quel intérêt ces femmes Indiennes qui se font brûler après la mort de leurs maris, cherchent-elles, en dépit même des loix & des remontrances, une estime à laquelle elles ne survivent point?

Quelqu'un a dit sur ce sujet, que l'amour-propre nourrit avec complaisance une idée de nos perfections, qui est comme son idole, ne pouvant souffrir ce qui choque cette idée, comme le mépris & les injustices, & recher-

chant au contraire avec passion tout ce qui la flatte & la grossit, comme l'estime & les louanges. Sur ce principe, l'utilité de la gloire consisteroit en ce que l'estime que les autres font de nous confirme la même opinion que nous en avons nous-mêmes; mais ce qui nous montre que ce n'est point-là la principale, ni même l'unique source de l'*amour de l'estime*, c'est qu'il arrive presque toujours que les hommes font plus d'état du mérite apparent qui leur acquiert l'estime des autres, que du mérite réel qui leur attire leur propre estime, ou, si vous voulez, qu'ils aiment mieux avoir des défauts qu'on estime, que de bonnes qualités qu'on n'estime point dans le monde; & qu'il y a d'ailleurs une infinité de personnes qui cherchent à se faire considérer par des qualités qu'elles savent bien qu'elles n'ont pas, ce qui prouve qu'elles n'ont pas recours à une estime étrangere, pour confirmer les bons sentiments qu'elles ont d'elles-mêmes.

Qu'on cherche tant qu'on voudra les sources de cette inclination, je suis persuadé qu'on n'en trouvera la raison que dans la sagesse du Créateur; car comme Dieu se sert de l'amour du plaisir pour conserver notre corps, pour en faire la propagation, pour nous unir les uns avec les autres, pour nous rendre sensibles au bien & à la conservation de la société; il n'y a point de doute aussi, que sa sagesse ne se serve de l'*amour de l'estime* pour nous défendre des abaissements de la volupté; & faire que nous nous portions aux actions honnêtes & louables qui conviennent si bien à la dignité de notre nature.

Cette précaution n'auroit point été nécessaire, si la raison de l'homme eût agi seule

en lui, & indépendamment du sentiment; car cette raison pouvoit lui montrer l'honnête, & même le lui faire préférer à l'agréable; mais parce que cette raison est partiale & juge souvent en faveur du plaisir, attachant l'honneur & la bienséance à ce qui lui plaît, il a plu à la sagesse du Créateur de nous donner pour juge de nos actions, non-seulement notre raison, qui se laisse corrompre par la volupté, mais encore la raison des autres hommes, qui n'est pas si facilement séduite.

AMOUR-PROPRE & de nous-mêmes. L'amour est une complaisance dans l'objet aimé. *Aimer une chose*, c'est se complaire dans sa possession, sa grace, son accroissement; craindre sa privation, ses déchéances, &c.

Plusieurs philosophes rapportent généralement à l'*amour-propre* toutes sortes d'attachements; ils prétendent qu'on s'approprie tout ce que l'on aime, qu'on n'y cherche que son plaisir & sa propre satisfaction; qu'on se met soi-même avant tout, jusques-là qu'ils nient que celui qui donne sa vie pour un autre le préfere à soi. Ils passent le but en ce point; car si l'objet de notre amour nous est plus cher que l'existence sans l'objet de notre amour, il paroît que c'est notre amour qui est notre passion dominante, & non notre individu propre, puisque tout nous échappe avec la vie, le bien que nous nous étions appropriés par notre amour, comme notre être véritable. Ils répondent que la possession nous fait confondre dans ce sacrifice notre vie & celle de l'objet aimé; que nous croyons n'abandonner qu'une partie de nous-mêmes, pour conserver l'autre: au moins ils ne peuvent nier que celle que nous conservons nous paroît plus considérable que celle que nous

abandonnons : or, dès que nous nous regardons comme la moindre partie dans le tout, c'est une préférence manifeste de l'objet aimé. On peut dire la même chose d'un homme qui volontairement & de sens froid meurt pour la gloire : la vie imaginaire qu'il achete au prix de son être réel, est une préférence bien incontestable de la gloire, & qui justifie la distinction que quelques écrivains ont mise avec sagesse entre l'*amour-propre* & l'*amour de nous-mêmes*. Avec l'*amour de nous-mêmes*, disent ils, on cherche hors de soi son bonheur ; on s'aime hors de soi davantage que dans son existence propre ; on n'est point soi-même son objet. L'*amour-propre* au contraire subordonne tout à ses commodités & à son bien être : il est à lui-même son objet & sa fin ; de sorte qu'au-lieu que les passions qui viennent de l'*amour de nous mêmes* nous donnent aux choses, l'*amour-propre* veut que les choses se donnent à nous, & se fait le centre de tout.

L'*amour de nous-mêmes* ne peut pécher qu'en excès ou en qualité ; il faut que son déréglement consiste en ce que nous nous aimons trop, ou en ce que nous nous aimons mal, ou dans l'un & dans l'autre de ces défauts joints ensemble.

L'*amour de nous-mêmes* ne péche point en excès : cela paroît de ce qu'il est permis de s'aimer tant qu'on veut, quand on s'aime bien. En effet, qu'est-ce que s'aimer soi-même ? c'est desirer son bien, c'est craindre son mal, c'est rechercher son bonheur : or, j'avoue qu'il arrive souvent qu'on desire trop, qu'on craint trop, & qu'on s'attache à son plaisir ou à ce qu'on regarde comme son bonheur avec trop d'ardeur : mais prenez garde que l'excès vient

du défaut qui est dans l'objet de vos passions, & non pas de la trop grande mesure de l'*amour de vous-mêmes*; ce qui le prouve, c'est que vous pouvez & vous devez même desirer sans bornes la souveraine félicité, craindre sans bornes la souveraine misere; & qu'il y auroit même du déréglement à n'avoir que des desirs bornés pour un bien infini.

En effet, si l'homme ne devoit s'aimer lui-même que dans une mesure limitée, le vuide de son cœur ne devroit pas être infini; & si le vuide de son cœur ne devoit pas être infini, il s'ensuivroit qu'il n'auroit pas été fait pour la possession de Dieu, mais pour la possession d'objets finis & bornés.

Cependant la religion & l'expérience nous apprennent également le contraire. Rien n'est plus légitime & plus juste que cette insatiable avidité, qui fait qu'après la possession des avantages du monde, nous cherchons encore le souverain bien. De tous ceux qui l'ont cherché dans les objets de cette vie, aucun ne l'a trouvé. Brutus, qui avoit fait une profession particuliere de sagesse, avoit cru ne pas se tromper en le cherchant dans la vertu: mais comme il aimoit la vertu pour elle-même, au lieu qu'elle n'a rien d'aimable & de louable que par rapport à Dieu; coupable d'une belle & spirituelle idolâtrie, il n'en fut pas moins grossiérement déçu; il fut obligé de reconnoître son erreur en mourant, lorsqu'il s'écria: *O vertu, je reconnois que tu n'es qu'un misérable fantôme*, &c.

Cette insatiable avidité du cœur de l'homme n'est donc pas un mal. Il falloit qu'elle fût, afin que les hommes se trouvassent par-là disposés à chercher Dieu: or, ce que dans l'idée

métaphorique & figurée nous appellons *un cœur qui a une capacité infinie, un vuide qui ne peut être rempli par les créatures*, signifie dans l'idée propre & littérale une ame qui desire naturellement un bien infini, & qui le desire sans bornes, qui ne peut être contente qu'après l'avoir obtenu. Si donc il est nécessaire que le vuide de notre cœur ne soit point rempli par les créatures, il est nécessaire que nous desirions infiniment; c'est-à-dire, que nous nous aimions nous-mêmes sans mesure : car s'aimer, c'est desirer son bonheur.

Je sais bien que notre nature étant bornée, elle n'est pas capable, à parler exactement, de former des desirs infinis en véhémence : mais si ces desirs ne sont pas infinis en ce sens, ils le sont en un autre; car il est certain que notre ame desire selon toute l'étendue de ses forces; que si le nombre des esprits nécessaires à l'organe pouvoit croître à l'infini, la véhémence de ses desirs croîtroit aussi à l'infini; & qu'enfin si l'infinité n'est point dans l'acte, elle est dans la disposition du cœur naturellement insatiable.

Aussi est-ce un grand égarement d'opposer l'*amour de nous-mêmes* à l'amour divin, quand celui-là est bien reglé : car qu'est-ce que s'aimer soi-même comme il faut ? C'est aimer Dieu; & qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est s'aimer soi-même comme il faut. L'amour de Dieu est le bon sens de l'*amour de nous-mêmes*; c'en est l'esprit & la perfection. Quand l'*amour de nous-mêmes* se tourne vers d'autres objets, il ne mérite pas d'être appellé *amour*; il est plus dangereux que la haine la plus cruelle; mais quand l'*amour de nous-mêmes* se tourne vers Dieu, il se confond avec l'amour divin.

J'ai insinué dans ce que je viens de dire, que l'*amour de nous-mêmes* allume toutes nos autres affections & est le principe général de nos mouvements. Voici la preuve de cette vérité : en concevant une nature intelligente, nous concevons une volonté ; une volonté se porte nécessairement à l'objet qui lui convient : ce qui lui convient est un bien par rapport à elle, & par conséquent son bien : or, aimant toujours son bien, par-là elle s'aime elle-même, & aime tout par rapport à elle-même ; car qu'est-ce que la *convenance* de l'objet auquel elle se porte, sinon un rapport essentiel à elle ? Ainsi quand elle aime ce qui a rapport à elle, comme lui convenant, n'est-ce pas elle-même qui s'aime dans ce qui lui convient ?

J'avoue que l'affection que nous avons pour les autres fait quelquefois naître nos desirs, nos craintes & nos espérances : mais quel est le principe de cette affection, si ce n'est l'*amour de nous-mêmes* ? Considérez bien toutes les sources de nos amitiés, & vous trouverez qu'elles se réduisent à l'intérêt, la reconnoissance, la proximité, la sympathie, & une convenance délicate entre la vertu & l'*amour de nous-mêmes*, qui fait que nous croyons l'aimer pour elle-même, quoique nous l'aimions en effet pour l'amour de nous ; & tout cela se réduit à l'*amour de nous-mêmes*.

La proximité tire delà toute la force qu'elle a pour allumer nos affections : nous aimons nos enfants parce qu'ils sont nos enfants ; s'ils étoient les enfants d'un autre, ils nous seroient indifférents. Ce n'est donc pas eux que nous aimons, c'est la proximité qui nous lie avec eux. Il est vrai que les enfants n'aiment pas tant leurs peres, que les peres aiment leurs

enfants : mais cette différence vient d'ailleurs. *Voyez amour paternel & filial.* Au reste, comme il y a proximité de sang, proximité de profession, proximité de pays, &c. il est certain aussi que ces affections se diversifient à cet égard en une infinité de manieres : mais il faut que la proximité ne soit point combattue par l'intérêt ; car alors celui-ci l'emporte infailliblement. L'intérêt va directement à nous; la proximité n'y va que par réflexion : ce qui fait que l'intérêt agit toujours avec plus de force que la proximité. Mais en cela, comme en toute autre chose, les circonstances particulieres changent beaucoup la proposition générale.

Non seulement la proximité est une source d'amitié, mais encore nos affections varient selon le dégré de la proximité : la qualité d'homme que nous portons tous fait cette bienveillance générale, que nous appellons *humanité : homo sum, humani nihil à me alienum puto.*

La proximité de la nation inspire ordinairement aux hommes une bienveillance qui ne se fait point sentir à ceux qui habitent dans leur pays, parce que cette proximité s'affoiblit par le nombre de ceux qui la partagent ; mais elle devient sensible, quand deux ou trois personnes originaires d'un même pays se rencontrent dans un climat étranger ; alors l'amour de nous-mêmes qui a besoin d'appui & de consolation, & qui en trouve en la personne de ceux qu'un pareil intérêt & une semblable proximité doit mettre dans la même disposition, ne manque jamais de faire une attention perpétuelle à cette proximité, si un plus fort motif pris de son intérêt ne l'en empêche.

La proximité de profession produit presque toujours plus d'aversion que d'amitié, par la jalousie qu'elle inspire aux hommes les uns pour les autres; mais celle des conditions est presque toujours accompagnée de bienveillance. On est surpris que les grands soient sans compassion pour les hommes du commun; c'est qu'ils les voient en éloignement, les considérant par les yeux de l'*amour-propre*. Ils ne les prennent nullement pour leur prochain; ils sont bien éloignés d'appercevoir cette proximité ou ce voisinage, eux dont l'esprit & le cœur ne sont occupés que de la distance qui les sépare des autres hommes, & qui font de cet objet les délices de leur vanité.

La fermeté barbare que Brutus témoigne en voyant mourir ses propres enfants, qu'il fait exécuter en sa présence, n'est pas si désintéressée qu'elle paroît: le plus grand des poëtes latins en découvre le motif en ces termes:

Vincet amor patriæ, laudumque immensa cupido.

Mais il n'a pas démêlé toutes les raisons d'intérêt qui font l'inhumanité apparente de ce romain. Brutus étoit comme les autres hommes; il s'aimoit lui-même plus que toutes choses: ses enfants sont coupables d'un crime qui tendoit à perdre Rome, mais beaucoup plus encore à perdre Brutus. Si l'affection paternelle excuse les fautes, l'amour-propre les agrave, quand il est directement blessé: sans doute que Rome eut l'honneur de ce que Brutus fit pour l'amour de lui-même, que sa patrie accepta le sacrifice qu'il faisoit à son *amour-*

propre, & qu'il fut cruel par foibleſſe plutôt que par magnanimité.

L'intérêt peut tout ſur les ames; on ſe cherche dans l'objet de tous ſes attachements; & comme il y a diverſes ſortes d'intérêts, on peut diſtinguer auſſi diverſes ſortes d'affections que l'intérêt fait naître entre les hommes. Un intérêt de volupté fait naître les amitiés galantes : un intérêt d'ambition fait naître les amitiés politiques : un intérêt d'orgueil fait naître les amitiés illuſtres : un intérêt d'avarice fait naître les amitiés utiles. Le vulgaire qui déclame ordinairement contre l'amitié intéreſſée, ne ſait ce qu'il dit. Il ſe trompe en ce qu'il ne connoît, généralement parlant, qu'une ſorte d'amitié intéreſſée, qui eſt celle de l'avarice; au lieu qu'il y a autant de ſortes d'affections intéreſſées, qu'il y a d'objets de cupidité. Il s'imagine que c'eſt être criminel que d'être intéreſſé, ne conſidérant pas que c'eſt le déſintéreſſement & non pas l'intérêt qui nous perd. Si les hommes nous offroient d'aſſez grands biens pour ſatisfaire notre ame, nous ferions bien de les aimer d'un amour d'intérêt, & perſonne ne devroit trouver mauvais que nous préféraſſions les motifs de cet intérêt à ceux de la proximité & de toute autre choſe.

La reconnoiſſance elle-même n'eſt pas plus exempte de ce principe de l'amour de nous-mêmes; car quelle différence y a-t-il au fonds entre l'intérêt & la reconnaiſſance? C'eſt que le premier a pour objet le bien à venir, au lieu que la derniere a pour objet le bien paſſé. La reconnoiſſance n'eſt qu'un retour délicat de l'amour de nous-mêmes, qui ſe ſent obligé; c'eſt en quelque ſorte l'élévation de l'intérêt :

nous n'aimons point notre bienfaiteur parce qu'il est aimable; nous l'aimons parce qu'il nous a aimés.

La sympathie, qui est la quatrieme source que nous avons marquée de nos affections, est de deux sortes: il y a une sympathie des corps & une sympathie de l'ame. Il faut chercher la cause de la premiere dans le tempérament, & celle de la seconde dans les secrets ressorts qui font agir notre cœur. Il est même certain que ce que nous croyons être une sympathie de tempérament a quelquefois sa source dans les principes cachés de notre cœur. Pourquoi pensez-vous que je hais cet homme à une premiere vue, quoiqu'il me soit inconnu? c'est qu'il a quelques traits d'un homme qui m'a offensé, que ces traits frappent mon ame & réveillent une idée de haine sans que j'y fasse réflexion. Pourquoi au contraire aimé-je une personne inconnue dès que je la vois, sans m'informer si elle a du mérite ou si elle n'en a pas? c'est qu'elle a de la conformité ou avec moi ou avec mes enfants & mes amis, en un mot, avec quelque personne que j'aurai aimée. Vous voyez donc quelle part a l'*amour de nous-mêmes* à ces inclinations mystérieuses & cachées, qu'un de nos poëtes décrit de cette maniere:

Il est des nœuds secrets, il est des
sympathies,
Dont par les doux accords les ames
assorties, &c.

Mais si après avoir parlé des sympathies corporelles, nous entrions dans le détail des sympathies spirituelles, nous connoîtrions

qu'aimer les gens par ſympathie n'eſt proprement que chérir la reſſemblance qu'ils ont avec nous; c'eſt avoir le plaiſir de nous aimer en leurs perſonnes. C'eſt un charme pour notre cœur de pouvoir dire du bien de nous ſans bleſſer la modeſtie. Nous n'aimons pas ſeulement ceux à qui la nature donne des conformités avec nous, mais encore ceux qui nous reſſemblent par art & qui tâchent de nous imiter: ce n'eſt pas qu'il ne puiſſe arriver qu'on haïra ceux de qui l'on eſt mal imité: perſonne ne veut être ridicule; on aimeroit mieux être haïſſable; ainſi on ne veut jamais de bien aux copies dont le ridicule réjaillit ſur l'original.

Mais ſur quels principes d'*amour-propre* peut être fondée cette affection que les hommes ont naturellement pour les hommes vertueux, auxquels néanmoins ils ne ſe ſoucient pas de reſſembler? Car le vice rend à cet égard des hommages forcés à la vertu; les hommes l'eſtiment & la reſpectent.

Je réponds qu'il y a fort peu de perſonnes qui aient pour jamais renoncé à la vertu, & qui ne s'imaginent que s'ils ne ſont pas vertueux en un temps, ils ne puiſſent le devenir en un autre. J'ajoute que la vertu eſt eſſentiellement aimable à l'*amour de nous-mêmes*, comme le vice lui eſt eſſentiellement haïſſable. La raiſon en eſt que le vice eſt un ſacrifice que nous nous faiſons des autres à nous-mêmes, & la vertu un ſacrifice que nous faiſons au bien des autres de quelque plaiſir ou de quelque avantage qui nous flattoit. Comment n'aimerions-nous pas la clémence? elle eſt toute prête à nous pardonner nos crimes: la libéralité ſe dépouille pour nous faire du bien;

l'humilité ne nous dispute rien; elle cede à nos prétentions: la tempérance respecte notre honneur, n'en veut point à nos plaisirs : la justice défend nos droits & nous rend ce qui nous appartient : la valeur nous défend; la prudence nous conduit; la modération nous épargne; la charité nous fait du bien, &c.

Si ces vertus font du bien, dira-t-on, ce n'est pas à moi qu'elles le font; je le veux: mais si vous vous trouviez en d'autres circonstances, elles vous en feroient; mais elles supposent une disposition à vous en faire dans l'occasion. N'avez-vous jamais éprouvé qu'encore que vous n'attendiez ni secours ni protection d'une personne riche, vous ne pouvez vous défendre d'avoir pour elle une secrete considération? Elle naît, non de votre esprit, qui méprise souvent les qualités de cet homme, mais de l'*amour de vous-mêmes*, qui vous fait respecter en lui jusqu'au simple pouvoir de vous faire du bien. En un mot, ce qui vous prouve que l'*amour de vous-mêmes* entre dans celui que vous avez pour la vertu, c'est que vous éprouvez que vous aimez davantage les vertus, à mesure que vous y trouvez plus de rapport & de convenanee avec vous. Nous aimons plus naturellement la clémence que la sévérité, la libéralité que l'économie, quoique tout cela soit vertu.

Au reste, il ne faut point excepter du nombre de ceux qui aiment ainsi les vertus, les gens vicieux & déréglés: au contraire il est certain que par cela même qu'ils sont vicieux, ils doivent trouver la vertu plus aimable. L'humilité applanit tous les chemins à notre orgueil, elle est donc aimée d'un orgueilleux; la libéralité donne, elle ne sauroit donc déplaire à un

intéressé ; la tempérance vous laisse en possession de vos plaisirs, elle ne peut donc qu'être agréable à un voluptueux, qui ne veut point de rival ni de concurrent. Auroit-on cru que l'affection que les hommes du monde témoignent pour les gens vertueux, eût une source si mauvaise? Et me pardonnera-t-on bien ce paradoxe, si j'avance qu'il arrive souvent que les vices qui sont au-dedans de nous font l'amour que nous avons pour les vertus des autres ?

Je vais bien plus avant, & j'oserois dire que l'*amour de nous-mêmes* a beaucoup de part aux sentiments les plus épurés que la morale & la religion nous font avoir pour Dieu. On distingue trois sortes d'amour divin ; un amour d'intérêt, un amour de reconnoissance & un amour de pure amitié : l'amour d'intérêt se confond avec l'*amour de nous-mêmes* ; l'amour de reconnoissance a encore la même source que celui d'intérêt, selon ce que nous avons dit ci-dessus ; l'amour de pure amitié semble naître indépendamment de tout intérêt & de tout *amour de nous-mêmes*. Cependant si vous y regardez de près, vous trouverez qu'il a dans le fond le même principe que les autres ; car, premiérement, il est remarquable que l'amour de pure amitié ne naît pas tout d'un coup dans l'ame d'un homme à qui l'on fait connoître la religion. Le premier degré de notre sanctification est de se détacher du monde ; le second, c'est d'aimer Dieu d'un amour d'intérêt, en lui donnant tout son attachement, parce qu'on le considere comme le souverain bien ; le troisieme, c'est d'avoir pour ses bienfaits la reconnoissance qui leur est due ; & le dernier enfin, c'est d'aimer ses perfections. Il est certain

certain que le premier de ces ſentiments diſpoſe au ſecond, le ſecond au troiſieme, le troiſieme au quatrieme : or, comme tout ce qui diſpoſe à ce dernier mouvement, qui eſt le plus noble de tous, eſt pris de l'*amour de nous-mêmes*, il s'enſuit que la pure amitié, dont Dieu même eſt l'objet, ne naît point indépendamment de ce dernier amour.

D'ailleurs, l'expérience nous apprend qu'entre les attributs de Dieu, nous aimons particuliérement ceux qui ont le plus de convenance avec nous : nous aimons plus ſa clémence que ſa juſtice, ſa bénéficence que ſon immenſité ; d'où vient cela, ſi ce n'eſt de ce que cette pure amitié, qui ſemble n'avoir pour objet que les perfectious de Dieu, tire ſa force principale des rapports que ces perfections ont avec nous ?

S'il y avoit une pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu, laquelle fût exempte du principe de l'*amour de nous-mêmes*, cette pure amitié naîtroit néceſſairement de la perfection connue & ne s'éleveroit point de nos autres affections. Cependant les démons connoiſſent les perfections de Dieu ſans les aimer, les hommes connoiſſent ces perfections avant leur converſion, & perſonne n'oſeroit dire que dans cet état ils aient pour lui cette affection que l'on nomme de *pure amitié* ; il s'enſuit donc qu'il faut autre choſe que la perfection connue pour faire naître cet amour.

Pendant que nous regardons Dieu comme notre juge & comme un juge terrible qui nous attend la foudre à la main, nous pouvons admirer ſes perfections infinies ; mais nous ne ſaurions concevoir de l'affection pour elles. Il eſt bien certain que ſi nous pouvions refuſer à



Dieu cette admiration, nous nous garderions bien de la lui rendre : & d'où vient cette nécessité d'admirer Dieu ? c'est que cette admiration naît uniquement de la perfection connue : si donc vous concevez que la pure amitié a la même source, il s'ensuit que la pure amitié naîtra dans notre ame comme l'admiration.

1°. De ce que nous nous aimons nous-mêmes nécessairement, il s'ensuit que nous avons certains devoirs à remplir qui ne regardent que nous-mêmes : or, les devoirs qui nous regardent nous-mêmes peuvent se réduire en général à travailler à notre bonheur & à notre perfection ; à notre perfection, qui consiste principalement dans une parfaite conformité de notre volonté avec l'ordre ; à notre bonheur, qui consiste uniquement dans la jouissance des plaisirs, j'entends des solides plaisirs, & capables de contenter un esprit fait pour posséder le souverain bien.

2°. C'est dans la conformité avec l'ordre que consiste principalement la perfection de l'esprit : car celui qui aime l'ordre plus que toutes choses a de la vertu ; celui qui obéit à l'ordre en toutes choses remplit ses devoirs ; & celui-là mérite un bonheur solide, qui sacrifie ses plaisirs à l'ordre.

3°. Chercher son bonheur, ce n'est point vertu, c'est nécessité : car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux ; & la vertu est libre. L'*amour-propre*, à parler exactement, n'est point une qualité qu'on puisse augmenter ou diminuer. On ne peut cesser de s'aimer ; mais on peut cesser de se mal aimer. On peut, par le mouvement d'un *amour-propre* éclairé, d'un *amour-propre* sou-

tenu par la foi & par l'espérance, & conduit par la charité, sacrifier ses plaisirs présents aux plaisirs futurs, se rendre malheureux pour un temps, afin d'être heureux pendant l'éternité; car la grace ne détruit point la nature. Les pécheurs & les justes veulent également être heureux; ils courent également vers la source de la félicité : mais le juste ne se laisse ni tromper ni corrompre par les apparences qui le flattent ; au-lieu que le pécheur, aveuglé par ses passions, oublie Dieu, ses vengeances & ses récompenses, & emploie tout le mouvement que Dieu lui donne pour le vrai bien, à courir après des fantômes.

4°. Notre *amour-propre* est donc le motif, qui, secouru par la grace, nous unit à Dieu, comme à notre bien, & nous soumet à la raison, comme à notre loi ou au modele de notre perfection : mais il ne faut pas faire notre fin ou notre loi de notre motif. Il faut véritablement & sincérement aimer l'ordre, & s'unir à Dieu par la raison ; il ne faut pas desirer que l'ordre s'accommode à nos volontés : cela n'est pas possible ; l'ordre est immuable & nécessaire : il faut haïr ses désordres & former sur l'ordre tous les mouvements de son cœur : il faut même venger à ses dépens l'honneur de l'ordre offensé, ou du moins se soumettre humblement à la vengeance divine : car celui qui voudroit que Dieu ne punît point l'injustice ou l'ivrognerie, n'aime point Dieu ; & quoique par la force de son *amour-propre* éclairé il s'abstienne de voler & de s'enivrer, il n'est point juste.

5°. De tout ceci il est manifeste premiérement, qu'il faut éclairer son *amour-propre*, afin qu'il

nous excite à la vertu : en second lieu, qu'il ne faut jamais suivre uniquement le mouvement de l'*amour-propre* : en troisieme lieu, qu'en suivant l'ordre inviolablement, on travaille solidement à contenter son *amour-propre* : en un mot, que Dieu seul étant la cause de nos plaisirs, nous devons nous soumettre à sa loi, & travailler à notre perfection.

6°. Voici en général les moyens de travailler à sa perfection, & d'acquérir & conserver l'amour habituel & dominant de l'ordre. Il faut s'accoutumer au travail de l'attention, & acquérir par-là quelque force d'esprit; il ne faut consentir qu'à l'évidence, & conserver ainsi la liberté de son ame; il faut étudier sans cesse l'homme en général, & soi-même en particulier, pour se connoître parfaitement; il faut méditer jour & nuit sa loi divine, pour la suivre exactement, se comparer à l'ordre pour s'humilier & se mépriser; se souvenir de la justice divine, pour la craindre & se réveiller. Le monde nous séduit par nos sens; il nous trouble l'esprit par notre imagination; il nous entraîne & nous précipite dans les derniers malheurs par nos passions. Il faut rompre le commerce dangereux que nous avons avec lui par notre corps, si nous voulons augmenter l'union que nous avons avec Dieu par la raison.

Ce n'est pas qu'il soit permis de se donner la mort, ni même de ruiner sa santé : car notre corps n'est pas nous; il est à Dieu, il est à l'état, à notre famille, à nos amis : nous devons le conserver dans sa force, selon l'usage que nous sommes obligés d'en faire : mais nous ne devons pas le conserver contre l'ordre de Dieu, & aux dépens des autres hommes:

il faut l'exposer pour le bien de l'état, & ne point craindre de l'affoiblir, le ruiner, le détruire, pour exécuter les ordres de Dieu. Je n'entre point dans le détail de tout ceci, parce que je n'ai prétendu exposer que les principes généraux sur lesquels chacun est obligé de régler sa conduite, pour arriver heureusement au lieu de son repos & de ses plaisirs. (X).



ANCA *ou* ANCA MEGAREB.

NOm que les Arabes donnent à un oiseau d'une si prodigieuse grandeur, qu'ils prétendent qu'il pond des œufs gros comme des montagnes; qu'il enleve des éléphans comme l'épervier des moineaux, que ses aîles quand il vole, font le fracas d'un torrent impétueux, qu'il vit mille ans; qu'il s'accouple à cinq cents ans; qu'un jour qu'il enlevoit une nouvelle mariée avec ses brasselets & tous ses atours de nôces, le prophete Handala le maudit, & que Dieu ayant égard à l'imprécation du fils de Saphuane, rélégua l'épouventable oiseau ravisseur dans une isle inaccessible, où il se nourrit d'éléphans, de rhinoceros, de bufles, de tigres & d'autres animaux féroces. Combien d'imbécilles hausseront les épaules en lisant cette fable, qui, s'ils descendoient en eux-mêmes, & qu'ils revinssent sur les préjugés dont ils sont imbus, s'appercevroient facilement qu'ils n'ont pas le droit de hausser les épaules.

ANTIPODES. (*Géogr.*)

C'Est un terme relatif, par lequel on entend, en géographie, les peuples qui occupent des contrées diamétralement opposées les unes aux autres. *Voyez terre & antichtones.*

Ce mot vient du grec. Il est composé de ἀντὶ *contra*, & de πῦς ποδὸς *pié.* Ceux qui sont sur des paralleles à l'équateur également éloignés de ce cercle, les uns du côté du midi, les autres du côté du nord; qui ont le même méridien, & qui sont sous ce méridien à la distance les uns des autres de 180 degrés, ou de la moitié de ce méridien, sont *antipodes*, c'est-à-dire, ont les pieds diamétralement opposés.

Les *antipodes* souffrent à-peu-près le même degré de chaud & de froid; ils ont les jours & les nuits également longs, mais en des temps opposés. Il est midi pour les uns, quand il est minuit pour les autres; & lorsque ceux-ci ont le jour le plus long, les autres ont le jour le plus court. *Voyez chaleur, jour, nuit, &c.*

Nous disons que les *antipodes* souffrent à-peu-près, & non exactement le même degré de chaud & de froid. Car 1o. Il y a bien des circonstances particulieres qui peuvent modifier l'action de la chaleur solaire, & qui font souvent que des peuples situés sous le même climat ne jouissent pourtant pas de la même température. Ces circonstances sont en général la position des montagnes, le voisinage ou l'éloignement de la mer, les vents, &c. 2o. Le soleil n'est pas durant toute l'année à la même

distance de la terre; il en est sensiblement plus éloigné au mois de juin qu'au mois de janvier; d'où il s'ensuit que, toutes choses, d'ailleurs égales, notre été en France doit être moins chaud que celui de nos *antipodes*, & notre hiver moins froid. Aussi trouve-t-on de la glace dans les mers de l'hémisphere méridional à une distance beaucoup moindre de l'équateur, que dans l'hémisphere septentrional.

L'horison d'un lieu étant éloigné du zénith de ce lieu de 90 degrés, il s'ensuit que les *antipodes* ont le même horison. *Voyez horison.*

Il s'ensuit encore que, quand le soleil se leve pour les uns, il se couche pour les autres. *Voyez lever & coucher.*

Platon passe pour avoir examiné le premier la possibilité des *antipodes*, & pour être l'inventeur de ce nom. Comme ce philosophe concevoit la terre sphérique, il n'avoit plus qu'un pas à faire pour conclure l'existence des *antipodes*. *Voyez terre.*

La plupart des anciens ont traité cette opinion avec un souverain mépris, n'ayant jamais pu parvenir à concevoir comment les hommes & les arbres subsistoient suspendus en l'air, les pieds en haut; en un mot tels qu'ils paroissent devoir être dans l'autre hémisphere.

Ils n'ont pas fait reflexion que ces termes *en haut*, *en bas*, sont des termes purement relatifs, qui signifient seulement *plus loin* ou *plus près* du centre de la terre, centre commun où tendent tous les corps pesans; & qu'ainsi nos *antipodes* n'ont pas plus que nous la tête en bas & les pieds en haut, puisqu'ils ont, comme nous les pieds plus près du centre de la terre, & la tête plus loin de ce même centre. Avoir la tête en bas & les pieds en haut c'est avoir

le corps placé de maniere que la direction de la pesanteur se fasse des pieds vers la tête : or c'est ce qui n'a point lieu dans les *antipodes* ; car ils sont poussés comme nous vers le centre de la terre, suivant une direction qui va de la tête aux pieds.

Si nous en croyons Aventinus, Boniface, archevêque de Mayence & légat du Pape Zacharie, dans le huitieme siecle, déclara hérétique un évêque de ce temps, nommé Virgile, pour avoir osé soutenir qu'il y avoit des *antipodes*.

Comme quelques personnes employoient ce fait, quoique mal-à-propos, pour prouver que l'église n'étoit pas infaillible, un anonyme a cru pouvoir le révoquer en doute dans les *mémoires de Trévoux*.

Le seul monument, dit l'auteur anonyme, sur lequel ce fait soit appuyé, ainsi que la tradition qui nous l'a transmis, c'est une lettre du Pape Zacharie à Boniface : » S'il est prouvé, » lui dit le souverain Pontife dans cette lettre, que Virgile soutient qu'il y a un autre » monde, & d'autres hommes sur cette terre, » un autre soleil & une autre lune, assemblez un concile ; condamnez-le ; chassez-le » de l'église, après l'avoir dépouillé de la » prêtrise, &c.

L'auteur que nous venons de citer, prétend que cet ordre de Zacharie demeura sans effet, que Boniface & Virgile vécurent dans la suite en bonne intelligence, & que Virgile fut même canonisé par le Pape. *Mém. de Trévoux, janvier* 1708.

L'anonyme va plus loin. Il soutient que, quand même cette histoire seroit vraie, on ne pourroit encore accuser le Pape d'avoir

agi contre la vérité & contre la justice. Car, dit-il, les notions qu'on avoit alors des *antipodes* étoient bien différentes des nôtres. » Les » démonstrations des mathématiciens donnerent » lieu aux conjectures des philosophes : ceux-ci » assuroient que la mer formoit autour de la » terre deux grands cercles qui la divisoient en » quatre parties ; que la vaste étendue de » l'Océan & les chaleurs excessives de la zone » torride empêchoient toute communication » entre ces parties ; ensorte qu'il n'étoit pas » possible que les hommes qui les habitoient, » fussent de la même espece & provinssent de » la même tige que nous. Voilà, dit cet » auteur, ce que l'on entendoit alors par » *antipodes*.

Ainsi parle l'anonyme, pour justifier le Pape Zacharie : mais toutes ces raisons ne paroissent pas fort concluantes. Car la lettre du Pape Zacharie porte, selon l'anonyme même, ces mots : » S'il est prouvé que Virgile soutient » qu'il y a un autre monde & *d'autres hom-* » *mes* sous cette terre, condamnez-le. « Le Pape ne reconnoissoit donc point *d'antipodes*, & regardoit comme une hérésie d'en soutenir l'existence. Il est vrai qu'il ajoute ces mots, *un autre soleil, une autre lune*. Mais 1°. quelqu'un qui soutient l'existence des *antipodes*, peut très-bien soutenir qu'ils ont un autre soleil & une autre lune que nous ; comme nous disons tous les jours que le soleil d'Ethyopie n'est pas le même que celui de France ; c'est-à-dire, que l'action du soleil est différente, & agit en différents temps sur ces deux pays ; que la lune de mars & celle de septembre sont différentes, &c. Ainsi ces mots, *un autre soleil, une autre lune*, pouvoient bien, & selon Virgile, &

dans la lettre du Pape même, avoir un sens très-simple & très-vrai. Ces mots, *un autre soleil sous notre terre*, ne signifient pas plus *deux soleils*, que ces mots, *un autre monde sous notre terre*, ne signifient une *autre terre sous notre terre*.

Enfin il est plus que vraisemblable que c'étoit-là en effet le sens de Virgile, puisqu'en admettant la terre sphérique & l'existence des *antipodes*, c'est une conséquence nécessaire qu'ils aient le même soleil que nous, lequel les éclaire pendant nos nuits; aussi l'anonyme supprimant dans la suite de sa dissertation ces mots *sous notre terre*, qu'il avoit pourtant rapportés d'abord, prétend que le Pape n'a pas nié les *antipodes*, mais seulement qu'il y eût *d'autres hommes*, *un autre soleil*, *une autre lune*. 2°. Quand même Virgile auroit soutenu l'existence réelle d'un autre soleil & d'une autre lune pour les *antipodes*; il n'y auroit eu en cela qu'une erreur physique, à la vérité assez grossiere, mais qui ne mérite pas, ce me semble, le nom d'hérésie; & en cas que le Pape eût voulu la qualifier telle, il devoit encore distinguer cette prétendue hérésie de la vérité que soutenoit Virgile sur l'existence des *antipodes*, & ne pas mêler tout ensemble dans la même phrase, ces mots, *d'autres hommes sous notre terre*, *un autre soleil & une autre lune*.

A l'égard de l'opinion générale où l'apologiste anonyme prétend que l'on étoit alors sur les *antipodes*, que conclure delà, sinon que le Pape étoit, comme tous les autres, dans l'erreur sur ce sujet, mais qu'il n'en étoit pas plus en droit de prendre pour article de foi une opinion populaire & fausse, & de vouloir faire condamner Virgile comme hérétique,

pour avoir soutenu la vérité contraire.

Enfin, la bonne intelligence, vraie ou prétendue, dans laquelle Boniface & Virgile vécurent depuis, ne prouve point que le Pape Zacharie ne se soit pas trompé, en voulant faire condamner Virgile sur les *antipodes*. Si Virgile se rétracta, c'est peut-être tant pis pour lui.

Dans toutes ces discussions, je suppose les faits exactement tels que l'anonyme les raconte; je n'ignore point que l'opinion la plus généralement reçue, est que le Pape condamna en effet Virgile pour avoir soutenu l'existence des *antipodes*; & peut-être cette opinion est-elle la plus vraie: mais la question dont il s'agit est trop peu importante pour être examinée du côté du fait.

Je suis fort étonné que l'anonyme n'ait pas pris un parti beaucoup plus court & plus sage; c'étoit de passer condamnation sur l'article du Pape Zacharie, & d'ajouter que cette erreur physique du Pape ne prouve rien contre l'infaillibilité de l'église. Nous soutenons le mouvement de la terre, quoique les livres saints semblent attribuer le mouvement au soleil; parce que dans ce qui n'est point de foi, les livres saints se conforment au langage ordinaire. De même, quoique le Pape ait pu se tromper sur une question de cosmologie & de physique, on ne sauroit en conclure que l'église & les conciles généraux qui la représentent, ne soient pas infaillibles dans les matieres qui regardent la foi. (*Voyez* sur cela les décisions du concile de Constance, & les articles de l'assemblée du clergé 1682.) Cette réponse est tranchante, & je ne comprends pas comment elle n'est point venue à l'anonyme.

Pour en venir aux sentiments des premiers

chrétiens sur les *antipodes*, il paroît qu'ils n'étoient point d'accord entr'eux sur ce sujet. Les uns, plutôt que d'admettre les inductions des philosophes, nioient jusqu'aux démonstrations des mathématiciens sur la sphéricité de la terre. Ce fut le parti que Lactance prit, comme on peut s'en assurer par le *vingt-quatrieme chap. du livre troisieme de ses instit.* D'autres s'en tinrent à révoquer en doute les conjectures des philosophes; c'est ce que fit saint Augustin, comme on voit au *chap.* 9 *du livre 16 de la cité de Dieu.* Après avoir examiné s'il est vrai qu'il y ait des cyclopes, des pigmées & des nations qui aient la tête en bas & les pieds en haut, il passe à la question des *antipodes*, & il demande si la partie inférieure de notre terre est habitée. Il commence par avouer la sphéricité de la terre; il convient ensuite qu'il y a une partie du globe diamétralement opposée à celle que nous habitons; mais il nie que cette partie soit peuplée; & les raisons qu'il en apporte, ne sont pas mauvaises pour un temps où on n'avoit point encore découvert le nouveau monde. Premiérement, ceux qui admettent des *antipodes*, dit-il, ne sont fondés sur aucune histoire. Secondement, cette partie inférieure de la terre, peut-être totalement submergée. 3°. Admettre des *antipodes*, & conséquemment des hommes d'une tige différente de la nôtre, (car les anciens regardent la communication de leur monde avec celui des *antipodes*, comme impossible, la premiere supposition entraînoit la seconde.) c'est contredire les saintes écritures qui nous apprennent que toute la race humaine descend d'un seul homme. Telle est l'opinion de ce pere de l'église.

On voit par-là que saint Augustin se trompoit en croyant que les *antipodes* devoient être d'une race différente de la nôtre. Car enfin ces *antipodes* existent, & il est de foi que tous les hommes viennent d'Adam. A l'égard de la maniere dont ces peuples ont passé dans les terres qu'ils habitent, rien n'est plus facile à expliquer ; on peut employer pour cela un grand nombre de suppositions toutes aussi vraisemblables les unes que les autres. Au reste, nous remarquerons ici que saint Augustin condamne, à la vérité, comme hérétique l'opinion qui feroit venir les *antipodes* d'une autre race que de celle d'Adam ; mais il ne condamne pas comme telle, celle qui se borneroit simplement & purement à l'existence des *antipodes*. S'il avoit pensé à séparer ces deux opinions, il y a grande apparence qu'il se seroit déclaré pour la seconde.

Quoi qu'il en soit, quand même il se seroit trompé sur ce point peu important de la géographie, ses écrits n'en seront pas moins respectés dans l'église, sur-tout ce qui concerne les vérités de la foi & de la tradition ; il n'en sera pas moins l'oracle des catholiques contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens, les sémi-pélagiens, &c.

Nous pouvons ajouter à cela que les peres de l'église n'étoient pas les seuls qui rejettassent la possibilité des *antipodes*.

Lucrece avoit pris ce parti long-temps avant eux, comme il paroît par la fin *du premier livre*, *v.* 10. 60. *&c.* Voyez aussi le livre de Plutarque *de facie in orbe lunæ*. Pline réfute la même opinion, liv. 2, ch. 65.

Ce qu'il y a de plus propre aux *antipodes*, & en quoi seulement nous les considérons ici,

c'eſt d'être dans des lieux diamétralement opposés entr'eux ſur le globe terreſtre ; de maniere qu'ayant mené une perpendiculaire ou une verticale à un lieu quelconque, & qui par conſéquent paſſe par le zénith de ce lieu, l'endroit oppoſé de la ſurface du globe que cette verticale prolongée ira couper, en ſoit l'*antipode*. Tout le reſte n'eſt qu'acceſſoire à cette idée dans la ſuppoſition énoncée ou tacite de la ſphéricité de la terre ; car ſi la terre n'eſt point une ſphere, ſi c'eſt un ſphéroïde elliptique, applati ou allongé vers les poles, il n'y a plus d'*antipodes* réciproques, c'eſt-à-dire, par exemple, qu'ayant mené une ligne par le zénith de Paris & par le centre de cette ville, qui eſt dans l'hémiſphere boréal, cette ligne ira couper l'hémiſphere auſtral en un point qui ſera l'*antipode* de Paris, mais dont Paris ne ſera pas l'*antipode* ; ainſi l'égalité réciproque de poſition, de latitude, de jour & de nuit dans les hémiſpheres oppoſés à ſix mois de différence, & tout ce qu'on a coutume de renfermer dans l'idée des *antipodes*, comme inſéparable, ne l'eſt plus, & doit effectivement en être ſéparée, dès que l'on déroge à la ſphéricité de la terre. Il ne faut qu'un peu d'attention pour s'en convaincre.

Tout ceci eſt fondé ſur ce que la ſphere, ou pour ſimplifier cette théorie, le cercle eſt la ſeule figure réguliere que tous les diametres paſſant par ſon centre coupent à angles droits. Donc en toute figure terminée par une autre courbe, dans l'ellipſe, par exemple, la perpendiculaire menée a un de ſes points ou à ſa tangente, excepté les deux axes qui répondent ici à la ligne des poles, ou à un diamettre quelconque de l'équateur, ne ſauroit

passer par son centre, ni aller rencontrer la partie opposée du méridien elliptique à angles droits : donc le nadir de Paris n'est pas le zénith de son *antipode*, & réciproquement. Si l'on élevoit au milieu de Paris une colonne bien perpendiculaire à la surface de la terre, elle ne seroit pas dans la même ligne que celle qu'on éleveroit pareillement au point *antipode* de Paris : mais elle en déclineroit par un angle plus ou moins grand, selon que l'ellipse ou le méridien elliptique différeroit plus ou moins du cercle. La latitude de l'un & de l'autre de ces deux points différera donc en même raison, & conséquemment la longueur des jours & des nuits, des mêmes saisons, &c.

Les lieux situés à l'un & à l'autre pole, ou sur l'équateur, en sont exceptés ; parce que dans le premier cas, c'est un des axes de l'ellipse qui joint les deux points, & que dans le second il s'agit toujours d'un cercle, dont l'autre axe de l'ellipse est le diametre, le sphéroïde quelconque applati ou allongé étant toujours imaginer résulter de la révolution du méridien elliptique autour de l'axe du monde. *Voyez hist. acad.* 1741. (o)



AUTORITÉ.

L'*Autorité*, dit M. l'abbé Girard dans ses *synonymes*, laisse plus de liberté dans le choix ; le *pouvoir* a plus de force ; l'*empire* est plus absolu. On tient l'*autorité* de la supériorité du rang & de la raison ; le *pouvoir* de l'attachement que les personnes ont pour nous ; l'*empire*, de l'art qu'on a de saisir le

foible. L'*autorité* persuade; le *pouvoir* entraîne; l'*empire* subjugue. L'*autorité* suppose du mérite dans celui qui l'a; le *pouvoir*, des liaisons; l'*empire*, de l'ascendant. Il faut se soumettre à l'*autorité* d'un homme sage; on doit accorder sur soi du *pouvoir* à ses amis; il ne faut laisser prendre de l'*empire* à personne. L'*autorité* est communiquée par les loix; le *pouvoir* par ceux qui en sont dépositaires; la *puissance* par le consentement des hommes ou la force des armes. On est heureux de vivre sous l'*autorité* d'un prince qui aime la justice, dont les ministres ne s'arrogent pas un *pouvoir* au-delà de celui qu'il leur donne, & qui regarde le zele & l'amour de ses sujets comme les fondements de sa *puissance*. Il n'y a point d'*autorité* sans loi; il n'y a point de loi qui donne une *autorité* sans bornes. Tout *pouvoir* a ses limites. Il n'y a point de *puissance* qui ne doive être soumise à celle de Dieu. L'*autorité* foible attire le mépris; le *pouvoir* aveugle choque l'équité; la *puissance* jalouse est formidable. L'*autorité* est relative au droit; la *puissance* aux moyens d'en user; le *pouvoir* à l'usage. L'*autorité* réveille une idée de respect; la *puissance* une idée de grandeur; le *pouvoir* une idée de crainte. L'*autorité* de Dieu est sans bornes; sa *puissance* éternelle; & son *pouvoir* absolu. Les peres ont de l'*autorité* sur leurs enfants; les Rois sont puissants entre leurs semblables; les hommes riches & titrés sont *puissants* dans la société; les magistrats y ont du *pouvoir*.

ATHÉES.

ON appelle *athées* ceux qui nient l'existence d'un Dieu auteur du monde. On peut les diviser en trois classes. Les uns nient qu'il y ait un Dieu; les autres affectent de passer pour incrédules ou sceptiques sur cet article; les autres enfin, peu différens des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, & supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité; c'est-à-dire, un être qui, à parler proprement, n'agit point du tout, mais qui est toujours passif. L'erreur des *athées* vient nécessairement de quelqu'une de ces trois sources.

Elle vient, 1°. de l'ignorance & de la stupidité. Il y a plusieurs personnes qui n'ont jamais rien examiné avec attention, qui n'ont jamais fait un bon usage de leurs lumieres naturelles, non pas même pour acquérir la connoissance des vérités les plus claires & les plus faciles à trouver : elles passent leur vie dans une oisiveté d'esprit qui les abaisse & les avilit à la condition des bêtes. Quelques personnes croient qu'il y a eu des peuples assez grossiers & assez sauvages, pour n'avoir aucune teinture de religion. Strabon rapporte qu'il y avoit des nations en Espagne & en Afrique, qui vivoient sans Dieux, & chez lesquels on ne découvroit aucune trace de religion. Si cela étoit, il en faudroit conclure qu'ils avoient toujours été *athées*; car il ne paroît nullement possible qu'un peuple entier passe de la religion à l'athéisme. La religion est une chose

qui étant une fois établie dans un pays, y doit durer éternellement : on s'y attache par des motifs d'intérêt, par l'espérance d'une félicité temporelle, ou d'une félicité éternelle. On attend des Dieux la fertilité de la terre, le bon succès des entreprises : on craint qu'ils n'envoient la stérilité, la peste, les tempêtes, & plusieurs autres calamités; & par conséquent on observe les cultes publics de religion, tant par crainte que par espérance. L'on est fort soigneux de commencer par cet endroit-là l'éducation des enfants; on leur recommande la religion comme une chose de la derniere importance, & comme la source du bonheur & du malheur, selon qu'on sera diligent ou négligent à rendre aux Dieux les honneurs qui leur appartiennent. De tels sentiments qu'on succe avec le lait, on ne s'efface point de l'esprit d'une nation; ils peuvent se modifier en plusieurs manieres; je veux dire, que l'on peut changer de cérémonies ou de dogmes, soit par vénération pour un nouveau docteur, soit par les menaces d'un conquérant : mais ils ne sauroient disparoître tout-à-fait; d'ailleurs les personnes qui veulent contraindre les peuples en matiere de religion, ne le font jamais pour les porter à l'athéisme : tout se réduit à substituer aux formulaires de culte & de créance qui leur déplaisent, d'autres formulaires. L'observation que nous venons de faire a paru si vraie à quelques auteurs, qu'ils n'ont pas hésité de regarder l'idée d'un Dieu comme une idée innée & naturelle à l'homme; & delà ils concluent qu'il n'y a eu jamais aucune nation, quelque féroce & quelque sauvage qu'on la suppose, qui n'ait reconnu un Dieu. Ainsi, selon eux, Strabon ne mérite aucune créance;

& les relations de quelques voyageurs modernes, qui rapportent qu'il y a dans le nouveau monde des nations qui n'ont aucune teinture de religion, doivent être tenues pour suspectes, & même pour fausses. En effet, les voyageurs touchent en passant une côte, ils y trouvent des peuples inconnus; s'ils leur voient faire quelques cérémonies, ils leur donnent une interprétation arbitraire; & si au contraire ils ne voient aucune cérémonie, ils concluent qu'ils n'ont point de religion. Mais comment peut-on savoir les sentiments des gens dont on ne voit pas la pratique, & dont on n'entend point la langue? Si l'on en croit les voyageurs, les peuples de la Floride ne reconnoissoient point de Dieu, & vivoient sans religion: cependant un auteur Anglois, qui a vécu dix ans parmi eux, assure qu'il n'y a que la religion révélée qui ait effacé la beauté de leurs principes; que les Socrates & les Platons rougiroient de se voir surpasser par des peuples d'ailleurs si ignorants. Il est vrai qu'ils n'ont ni idoles, ni temples, ni aucun culte extérieur: mais ils sont vivement persuadés d'une vie à venir, d'un bonheur futur pour récompenser la vertu, & des souffrances éternelles pour punir le crime. Que savons-nous, ajoute-t-il, si les Hottentots, & tels autres peuples qu'on nous représente comme *athées*, sont tels qu'ils nous paroissent? S'il n'est pas certain que ces derniers reconnoissent un Dieu, du moins est-il sûr par leur conduite qu'ils reconnoissent une équité, & qu'ils en sont pénétrés. *La description du Cap de Bonne-Espérance*, par M. Kolbe, prouve bien que les Hottentots les plus barbares n'agissent pas sans raison, & qu'ils savent le droit des gens & de

la nature. Ainsi pour juger s'il y a eu des nations sauvages, sans aucune teinture de divinité & de religion, attendons à en être mieux informés que par les relations de quelques voyageurs.

La seconde source d'athéisme; c'est la débauche & la corruption des mœurs. On trouve des gens qui, à force de vices & de déréglements, ont presque éteint leurs lumieres naturelles, & corrompu leur raison. Au lieu de s'appliquer à la recherche de la vérité d'une maniere impartiale, & de s'informer avec soin des regles ou des devoirs que la nature prescrit, ils s'accoutument à enfanter des objections contre la religion, à leur prêter plus de force qu'elles n'en ont, & à les soutenir opiniâtrement. Ils ne sont pas persuadés qu'il n'y a point de Dieu: mais ils vivent comme s'ils l'étoient, & tâchent d'effacer de leur esprit toutes les notions qui tendent à leur prouver une divinité. L'existence d'un Dieu les incommode dans la jouissance de leurs plaisirs criminels: c'est pourquoi ils voudroient croire qu'il n'y a point de Dieu, & ils s'efforcent d'y parvenir. En effet, il peut arriver quelquefois qu'ils réussissent à s'étourdir & à endormir leur conscience: mais elle se réveille de temps-en-temps; & ils ne peuvent arracher entiérement le trait qui les déchire.

Il y a divers degrés d'athéisme pratique; & il faut être extrêmement circonspect sur ce sujet. Tout homme qui commet des crimes contraires à l'idée d'un Dieu, & qui persévere même quelque-temps, ne sauroit être déclaré aussi-tôt *athée* de pratique. David, par exemple, en joignant le meurtre à l'adultere, sem-

bla oublier Dieu : mais on ne sauroit pour cela le ranger au nombre des *athées* de pratique ; ce caractere ne convient qu'à ceux qui vivent dans l'habitude du crime, & dont toute la conduite ne paroît tendre qu'à nier l'existence de Dieu.

L'athéisme du cœur a conduit le plus souvent à celui de l'esprit. A force de desirer qu'une chose soit vraie, on vient enfin à se persuader qu'elle est telle : l'esprit devient la dupe du cœur, les vérités les plus évidentes ont toujours un côté obscur & ténébreux, par où l'on peut les attaquer. Il suffit qu'une vérité nous incommode & qu'elle contrarie nos passions : l'esprit agissant alors de concert avec le cœur, découvrira bientôt des endroits foibles auxquels il s'attache ; on s'accoutume insensiblement à regarder comme faux ce qui avant la dépravation du cœur brilloit à l'esprit de la plus vive lumiere : il ne faut pas moins que la violence des passions pour étouffer une notion aussi évidente que celle de la divinité. Le monde, la cour & les armées fourmillent de ces sortes d'*athées*. Quand ils auroient renversé Dieu de dessus son trône, ils ne se donneroient pas plus de licence & de hardiesse. Les uns ne cherchant qu'à se distinguer par les excès de leurs débauches, y mettent le comble en se moquant de la religion ; ils veulent faire parler d'eux, & leur vanité ne seroit pas satisfaite, s'ils ne jouissoient hautement & sans borne de la réputation d'impies : cette réputation dangereuse est le but de leurs souhaits ; & ils seroient mécontents de leurs expressions si elles n'étoient extraordinairement odieuses.

Les railleries, les profanations & les blasphêmes de cette sorte d'impies, ne sont point

une marque qu'en effet ils croient qu'il n'y a point de divinité : ils ne parlent de la sorte, que pour faire dire qu'ils enchérissent sur les débauchés ordinaires; leur athéisme n'est rien moins que raisonné, il n'est pas même la cause de leur débauche; il en est plutôt le fruit & l'effet, & pour ainsi dire, le plus haut degré. Les autres, tels que les grands qui sont les plus soupçonnés d'athéisme, trop paresseux pour décider en leur esprit que Dieu n'est pas, se reposent mollement dans le sein des délices. » Leur indolence, dit la Bruyere, va jusqu'à » les rendre froids & indifférens sur cet ar- » ticle si capital, comme sur la nature de » leur ame, & sur les conséquences d'une vraie » religion : ils ne nient ces choses, ni ne les » accordent ; ils n'y pensent point. « Cette espece d'athéisme est la plus commune, & elle est aussi connue parmi les Turcs que parmi les Chrétiens. M. Ricaut, secrétaire de M. le comte de Winchelsey, ambassadeur d'Angleterre à Constantinople, rapporte que les *athées* ont formé une secte nombreuse en Turquie, qui est composée pour la plupart de cadis, & de personnes savantes dans les livres arabes ; & de chrétiens renégats, qui pour éviter les remords de leur apostasie, s'efforcent de se persuader qu'il n'y a rien à craindre ni à espérer après la mort. Il ajoute que cette doctrine contagieuse s'est insinuée jusques dans le serrail, & qu'elle a infecté l'appartement des femmes & des eunuques; qu'elle s'est aussi introduite chez les bachas, & qu'après les avoir empoisonnés, elle a répandu son venin sur toute leur cour ; que le Sultan Amurat favorisoit fort cette opinion dans sa cour & dans son armée.

Il y a enfin des *athées* de spéculation & de raisonnement, qui se fondant sur ce principe de philosophie : soutiennent que les arguments contre l'existence & les attributs de Dieu, leur paroissent plus forts & plus concluants, que ceux qu'on emploie pour établir ces grandes vérités. Ces sortes d'*athées* s'appellent des *athées théoriques*. Parmi les anciens on compte Protagoras, Démocrite, Diagorias, Théodore, Nicanor, Hippon, Euhemere, Epicure & ses sectateurs; Lucrece, Pline le jeune, &c. & parmi les modernes, Averroës, Calderinus, Policien, Pomponace, Pierre Bembus, Cardau, Cæsalpin, Faurellus, Crémonin, Berigord, Viviani, Thomas Hobbe, Benoît Spinosa, le marquis de Boulainvilliers, &c. Je ne pense pas qu'on doive leur associer ces hommes qui n'ont ni principes, ni systême; qui n'ont point examiné la question, & qui ne savent qu'imparfaitement le peu de difficultés qu'ils débitent. Ils se font une sotte gloire de passer pour esprits forts; ils en affectent le style pour se distinguer de la foule, tout prêts à prendre le parti de la religion, si tout le monde se déclaroit impie & libertin, la singularité leur plaît.

Ici se présente naturellement la célebre question; savoir, si les Lettrés de la Chine sont véritablement *athées*. Les sentiments sur cela sont fort partagés. Le P. le Cointe, Jésuite, a avancé que le peuple de la Chine a conservé près de deux mille ans la connoissance du véritable Dieu; qu'ils n'ont été accusés publiquement d'athéisme par les autres peuples, que parce qu'ils n'avoient ni temple, ni sacrifices, qu'ils étoient les moins crédules & les moins superstitieux de tous les habitans

de l'Asie. Le P. Gobien, aussi Jésuite, avoue que la Chine n'est devenue idolâtre que cinq ou six ans avant la naissance de Jesus-Christ. D'autres prétendent que l'athéisme a régné dans la Chine jusqu'à Confucius, & que ce grand philosophe même en fut infecté. Quoi qu'il en soit de ces temps si reculés, sur lesquels nous n'osons rien décider, le zele de l'apostolat d'un côté, & de l'autre l'avidité insatiable des négociants européens, nous ont procuré la connoissance de la religion de ce peuple subtil, savant & ingénieux. Il y a trois principales sectes dans l'empire de la Chine. La premiere fondée par Li-laokium, adore un Dieu souverain; mais corporel, & ayant sous sa dépendance beaucoup de divinités subalternes sur lesquelles il exerce un empire absolu. La seconde, infectée de pratiques folles & absurdes, met toute sa confiance en une idole nommée *Fo* ou *Foë*. Ce Fo ou Foë mourut à l'âge de septante-neuf ans; & pour mettre le comble à son impiété, après avoir établi l'idolâtrie durant sa vie, il tâcha d'inspirer l'athéisme à sa mort: pour lors il déclara à ses disciples qu'il n'avoit parlé dans tous ses discours que par énigmes, & qu'on s'abusoit si l'on cherchoit hors du néant le premier principe des choses: c'est de ce néant, dit-il, que tout est sorti, & c'est dans le néant que tout doit retomber: voilà l'abyme où aboutissent nos espérances. Cela donna naissance parmi les Bonzes à une secte particuliere d'*athées*, fondées sur ces dernieres paroles de leur maître. Les autres, qui eurent de la peine à se défaire de leurs préjugés, s'en tinrent aux premieres erreurs. D'autres enfin tâcherent de les accorder ensemble, en faisant

faisant un corps de doctrine où ils enseignerent une double loi, qu'ils nommerent la *loi extérieure* & la *loi intérieure*. La troisieme enfin, plus répandue que les deux autres, & même la seule autorisée par les loix de l'état, tient lieu de politique, de religion & sur-tout de philosophie. Cette derniere secte que professent tous les nobles & tous les savants, ne reconnoît d'autre divinité que la matiere, ou plutôt la nature; & sous ce nom, source de beaucoup d'erreurs & d'équivoques, elle entend je ne sais quelle ame invisible du monde, je ne sais quelle force ou vertu surnaturelle, qui produit, qui arrange, qui conserve les parties de l'univers. C'est, disent-ils, un principe très-pur, très-parfait, qui n'a ni commencement ni fin; c'est la source de toutes choses, l'essence de chaque être, & ce qui en fait la véritable différence. Ils se servent de ces magnifiques expressions pour ne pas abandonner en apparence l'ancienne doctrine: mais au fond ils s'en font une nouvelle. Quand on l'examine de près, ce n'est plus ce souverain maître du Ciel, juste, tout-puissant, le premier des esprits & l'arbitre de toutes les créatures: on ne voit chez eux qu'un athéisme raffiné, & un éloignement de tout culte religieux. Ce qui le prouve, c'est que cette nature, à laquelle ils donnent des attributs si magnifiques, qu'il semble qu'ils l'affranchissent des imperfections de la matiere, en la séparant de tout ce qui est sensible & corporel, est néanmoins aveugle dans ses actions les plus réglées, qui n'ont d'autre fin que celle que nous leur donnons, & qui par conséquent ne sont utiles qu'autant que nous savons en faire un bon usage. Quand on

leur objecte que le bel ordre qui regne dans l'univers n'a pu être l'effet du hasard, que tout ce qui existe doit avoir été créé par une premiere cause, qui est Dieu : donc, répliquent-ils d'abord, Dieu est l'auteur du mal moral & du mal physique. On a beau leur dire que Dieu étant infiniment bon ne peut être l'auteur du mal : donc, ajoutent-ils, Dieu n'est pas l'auteur de tout ce qui existe ; & puis continuent-ils d'un air triomphant, doit-on croire qu'un être plein de bonté ait créé le monde, & que le pouvant remplir de toutes sortes de perfections, il ait précisément fait le contraire ? quoiqu'ils regardent toutes choses comme l'effet de la nécessité, ils enseignent cependant que le monde a eu un commencement & qu'il aura une fin. Pour ce qui est de l'homme, ils conviennent tous qu'il a été formé par le concours de la matiere terrestre & de la matiere subtile, à-peu-près comme les plantes naissent dans les isles nouvellement formées, où le laboureur n'a point semé, & où la terre seule est devenue féconde par sa nature. Au reste, notre ame, disent-ils, qui en est la portion la plus épurée finit avec le corps quand ses parties sont dérangées, & renaît aussi avec lui quand le hasard remet ces mêmes parties dans leur premier état.

Ceux qui voudroient absolument purger d'athéisme les Chinois, disent qu'il ne faut pas faire un trop grand fond sur le témoignage des missionnaires, & que la seule difficulté d'apprendre leur langue & de lire leurs livres, est une grande raison de suspendre son jugement. D'ailleurs, en accusant les Jésuites, sans doute à tort, de souffrir les superstitions des

Chinois, on a, sans y penser, détruit l'accusation de leur athéisme, puisque l'on ne rend pas un culte à un être qu'on ne regarde pas comme Dieu. On dit qu'ils ne reconnoissent que le Ciel matériel pour l'Etre suprême : mais ils pourroient reconnoître le Ciel matériel, (si tant est qu'ils aient un mot dans leur langue qui réponde au mot de *matériel*) & croire néanmoins qu'il y a quelque intelligence qui l'habite, puisqu'ils lui demandent de la pluie & du beau temps, la fertilité de la terre, &c. Il se peut faire aisément qu'ils confondent l'intelligence avec la matiere, & qu'ils n'aient que des idées confuses de ces deux êtres, sans nier qu'il y ait une intelligence qui préside dans le Ciel. Epicure & ses disciples ont cru que tout étoit corporel, puisqu'ils ont dit qu'il n'y avoit rien qui ne fût composé d'atomes ; & néanmoins ils ne nioient pas que les ames des hommes ne fussent des êtres intelligents. On sait aussi qu'avant Descartes on ne distinguoit pas trop bien dans les écoles l'esprit & le corps ; & l'on ne peut pas dire néanmoins que dans les écoles on niât que l'ame humaine fût une nature intelligente. Qui sait si les Chinois n'ont pas quelque opinion semblable du Ciel ? ainsi leur athéisme n'est rien moins que décidé.

Vous demanderez peut-être, comment plusieurs philosophes anciens & modernes ont pu tomber dans l'athéisme ; le voici. Pour commencer par les philosophes païens, ce qui les jetta dans cette énorme erreur, ce furent apparemment les fausses idées de la divinité qui régnoient alors ; idées qu'ils surent détruire, sans savoir édifier sur leurs ruines celle du vrai Dieu ; & quant aux modernes,

ils ont été trompés par des sophismes captieux, qu'ils avoient l'esprit d'imaginer sans avoir assez de sagacité ou de justesse pour en découvrir le foible. Il ne sauroit assurément y avoir d'*athée* convaincu de son systême ; car il faudroit qu'il eût pour cela une démonstration de la non-existence de Dieu, ce qui est impossible : mais la conviction & la persuasion sont deux choses différentes. Il n'y a que la derniere qui convienne à l'athée. Il se persuade ce qui n'est point : mais rien n'empêche qu'il ne le croie aussi fermement en vertu de ses sophismes, que le théiste croit l'existence de Dieu en vertu des démonstrations qu'il en a. Il ne faut pour cela que convertir en objections les preuves de l'existence de Dieu & les objections en preuves. Il n'est pas indifférent de commencer par un bout plutôt que par l'autre, la discussion de ce qu'on regarde comme un problême : car si vous commencez par l'affirmative, vous la rendrez plus facilement victorieuse, au lieu que si vous commencez par la négative, vous rendrez toujours douteux le succès de l'affirmative. Les mêmes raisonnements font plus ou moins d'impression selon qu'ils sont proposés ou comme des preuves, ou comme des objections. Si donc un philosophe débutoit d'abord par la these, *il n'y a point de Dieu*, & qu'il rangeât en forme de preuves ce que les orthodoxes ne font venir sur les rangs que comme de simples difficultés, il s'exposeroit à l'égarement; il se trouveroit satisfait de ses preuves, & n'en voudroit point démordre, quoiqu'il ne sût comment se débarrasser des objections ; car, diroit-il, si j'affirmois le contraire, je me verrois obligé de me sauver dans l'asyle de

l'incompréhensibilité. Il choisit donc malheureusement les incompréhensibilités, qui ne devoient venir qu'après.

Jettez les yeux sur les principales controverses des catholiques & des protestants, vous verrez que ce qui se passe dans l'esprit des uns pour une prenve démonstrative de fausseté, ne passe dans l'esprit des autres que pour un sophisme, ou tout au plus pour une objection spécieuse, qui fait voir qu'il y a quelques nuages même au tour des vérités révélées. Les uns & les autres portent le même jugement des objections des sociniens: mais ceux-ci les ayant toujours considérées comme leurs preuves, les prennent pour des raisons convaincantes, d'où ils concluent que les objections de leurs adversaires peuvent bien être difficiles à résoudre, mais qu'elles ne sont pas solides. En général, dès qu'on ne regarde une chose que comme l'endroit difficile d'une these qu'on a adoptée, on en fait très-peu de cas: on étouffe tous les doutes qui pourroient s'élever, & on ne se permet pas d'y faire attention; ou si on les examine, c'est en ne les considérant que comme de simples difficultés; & c'est par-là qu'on leur ôte la force de faire impression sur l'esprit. Il n'est donc point surprenant qu'il y ait eu & qu'il y ait encore des *athées* de théorie, c'est-à-dire des *athées* qui, par la voie du raisonnement, soient parvenus à se persuader qu'il n'y a point de Dieu. Ce qui le prouve encore, c'est qu'il s'est trouvé des *athées* que le cœur n'avoit pas séduits, & qui n'avoient aucun intérêt à s'affranchir d'un joug qui les incommodoit; qu'un professeur d'athéisme, par exemple, étale fastueusement toutes les preuves par les-

quelles il prétend appuyer son systême impie ; elles saisiront ceux qui auront l'imprudence de l'écouter, & les disposeront à ne point se rebuter des objections qui suivent. Les premieres impressions seront comme une digue qu'ils opposeront aux objections ; & pour peu qu'ils aient de penchant au libertinage, ne craignez pas qu'ils se laissent entraîner à la force de ces objections.

Quoique l'expérience nous force à croire, que plusieurs philosophes anciens & modernes ont vécu & sont morts dans la profession d'athéisme ; il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'ils soient en si grand nombre, que le supposent certaines personnes, ou trop zélées pour la religion, ou mal intentionnées contre elle. Le Pere Mersenne vouloit qu'il n'y eût pas moins que 50 mille *athées* dans Paris ; il est visible que cela est outré à l'excès. On attache souvent cette note injurieuse à des personnes qui ne la méritent point. On n'ignore pas qu'il y a certains esprits qui se piquent de raisonnement, & qui ont beaucoup de force dans la dispute. Ils abusent de leur talent & se plaisent à s'en servir, pour embarrasser un homme qui leur paroît convaincu de l'existence de Dieu. Ils lui font des objections sur la religion ; ils attaquent ses réponses & ne veulent pas avoir le dernier : ils crient & s'échauffent, c'est leur coutume. Leur adversaire, fort mal satisfait, les prend pour des *athées* ; quelques-uns des assistans prennent le même scandale, & portent le même jugement ; ce sont souvent des jugements téméraires. Ceux qui aiment la dispute & qui s'y sentent très-forts soutiennent en mille rencontres le contraire de ce qu'ils croient bien fer-

mement. Il suffira quelquefois, pour rendre quelqu'un suspect d'athéisme, qu'il ait disputé avec chaleur sur l'insuffisance d'une preuve de l'existence de Dieu; il court risque, quelque orthodoxe qu'il soit, de se voir bientôt décrié comme un *athée*; car, dira-t-on, il ne s'échaufferoit pas tant s'il ne l'étoit: quel intérêt sans cela pourroit-il prendre dans cette dispute? la belle demande! n'y est-il pas intéressé pour l'honneur de son discernement? voudroit-on qu'il laissât croire qu'il prend une mauvaise preuve pour un argument démonstratif?

Le parallele de l'athéisme & du paganisme se présente ici fort naturellement. On se partage beaucoup sur ce problême, si l'irréligion est pire que la superstition; on convient que ce sont les deux extrêmités vicieuses, au milieu desquelles la vérité est située: mais il y a des personnes qui pensent avec Plutarque, que la superstition est un plus grand mal que l'athéisme: il y en a d'autres qui n'osent décider, & plusieurs enfin qui déclarent que l'athéisme est pire que la superstition. Juste-Lipse prend ce dernier parti, mais en même-temps il avoue que la superstition est plus ordinaire que l'irréligion, qu'elle s'insinue sous le masque de la piété, & que n'étant qu'un image de la religion, elle séduit de telle sorte l'esprit de l'homme qu'elle le rend son jouet. Personne n'ignore combien ce sujet a occupé Bayle, & comment il s'est tourné de tous côtés & a employé toutes les subtilités du raisonnement, pour soutenir ce qu'il avoit une fois avancé. Il s'est appliqué à pénétrer jusques dans les replis les plus cachés de la nature humaine: aussi remarquable par la force &

la clarté du raisonnement, que par l'enjouement, la vivacité & la délicatesse de l'esprit, il ne s'est égaré que par l'envie démesurée des paradoxes. Quoique familiarisé avec la plus saine philosophie, son esprit toujours actif & extrêmement vigoureux n'a pu se renfermer dans la carriere ordinaire; il en a franchi les bornes. Il s'est plu à jetter des doutes sur les choses qui sont les plus généralement reçues, & à trouver des raisons de probabilité pour celles qui sont les plus généralement rejettée. Les paradoxes, entre les mains d'un auteur de ce caractere, produisent toujours quelque chose d'utile & de curieux; & on en a la preuve dans la question présente : car l'on trouve dans les pensées diverses de M. Bayle, un grand nombre d'excellentes observations sur la nature & le génie de l'ancien polythéisme. Comme il ne s'est proposé d'autre méthode, que d'écrire selon que les choses se présenteroient à sa pensée, ses arguments se trouvent confusément épars dans son ouvrage. Il est nécessaire de les analyser & de les rapprocher. On les exposera dans un ordre où ils viendront à l'appui les uns des autres; & loin de les affoiblir, on tâchera de leur prêter toute la force dont ils peuvent être susceptibles.

Dans ses pensées diverses, M. Bayle posa sa these de cette maniere générale, que *l'athéisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie.* C'est l'argument d'un de ses articles. Dans l'article même il dit que l'*idolâtrie est pour le moins aussi abominable que l'athéisme.* C'est ainsi qu'il s'explique d'abord; mais les contradictions qu'il essuya, lui firent proposer sa these avec les restrictions suivantes. » L'idolâ-

»trie des anciens païens n'est pas un mal plus »affreux que l'ignorance de Dieu dans la»quelle on tomberoit, ou par stupidité, ou »par défaut d'attention, sans une malice pré»méditée, fondée sur le dessein de ne sentir »nuls remords, en s'adonnant à toutes sortes »de crimes. « Enfin dans sa continuation des pensées diverses, il changea encore la question; il supposa deux anciens philosophes, qui s'étant mis en tête d'examiner l'ancienne religion de leur pays, eussent observé dans cet examen les loix les plus rigoureuses de la recherche de la vérité. »Ni l'un ni l'autre »de ces deux examinateurs ne se proposent »de se procurer un systême favorable à leurs »intérêts; ils mettent à part leurs passions, »les commodités de la vie, toute la morale; »en un mot ils ne cherchent qu'à éclairer leur »esprit. L'un d'eux ayant comparé autant qu'il »a pu & sans aucun préjugé les preuves & »les objections, les réponses, les répliques, »conclut que la nature divine n'est autre »chose que la vertu qui meut tous les corps »par des loix nécessaires & immuables: »qu'elle n'a pas plus d'egard à l'homme qu'aux »autres parties de l'univers; qu'elle n'entend »point nos prieres; que nous ne pouvons lui »faire ni plaisir ni chagrin, « c'est-à-dire en un mot, que ce premier philosophe deviendroit *athée*. Le second philosophe, après le même examen, tombe dans les erreurs les plus grossieres du paganisme. M. Bayle soutient que le péché du premier ne seroit pas plus énorme que le péché du dernier, & que même ce dernier auroit l'esprit plus faux que le premier. On voit par ces échantillons, combien M. Bayle s'est plu à embarrasser cette question;

divers savants l'ont réfuté & sur-tout M. Bernard dans différens endroits de ses nouvelles de la république des lettres, & M. Warburton dans ses dissertations sur l'union de la réligion, de la morale & de la politique. C'est une chose tout-a-fait indifférente à la vraie religion de savoir lequel de l'athéisme ou de l'idolâtrie est un plus grand mal. Les intérêts du christianisme sont tellement séparés de ceux de l'idolâtrie païenne, qu'il n'a rien à perdre ni à gagner, soit qu'elle passe pour moins mauvaise ou pour plus mauvaise que l'irréligion. Mais quand on examine le parallele de l'athéisme & du polythéisme par rapport à la société, ce n'est plus un problême indifférent. Il paroît que le but de M. Bayle étoit de prouver que l'athéisme ne tend pas à la destruction de la société; & c'est-là le point qu'il importe de bien développer: mais avant de toucher à cette partie de son systême, examinons la premiere; & pour le faire avec ordre, n'oublions pas la distinction qu'on fait des *athées* de théorie & des *athées* de pratique. Cette distinction une fois établie, on peut dire que l'athéisme pratique renferma un degré de malice, qui ne se trouve pas dans le polythéisme: on en peut donner plusieurs raisons.

La premiere est qu'un païen qui ôtoit à Dieu la sainteté & la justice, lui laissoit non-seulement l'existence, mais aussi la connoissance & la puissance; au lieu qu'un *athée* pratique lui ôte tout. Les païens pouvoient être regardés comme des calomniateurs qui flétrissoient la gloire de Dieu; les *athées* pratiques l'outragent & l'assassinent à la fois. Ils ressemblent à ces peuples qui maudissoient le soleil, dont la chaleur les incommodoit, & qui

l'eussent détruit, si cela eût été possible. Ils étouffent, autant qu'il est en eux, la persuasion de l'existence de Dieu; & ils ne se portent à cet excès de malice, qu'afin de se délivrer des remords de leur conscience.

La seconde est, que la malice est le caractere de l'athéisme pratique, mais que l'idolâtrie païenne étoit un péché d'ignorance; d'où l'on conclut que Dieu est plus offensé par les *athées* pratiques que par les païens, & que leurs crimes de leze-majesté divine sont plus injurieux au vrai Dieu que ceux des païens. En effet, ils attaquent malicieusement la notion de Dieu qu'ils trouvent & dans leur cœur, & dans leur esprit, ils s'efforcent de l'étouffer, ils agissent en cela contre leur conscience, & seulement par le motif de se délivrer d'un joug qui les empêche de s'abandonner à toutes sortes de crimes. Ils font donc directement la guerre à Dieu; & ainsi l'injure qu'ils font au souverain Etre est plus offensante que l'injure qu'il recevroit des adorateurs des idoles. Du moins ceux-ci étoient bien intentionnés pour la divinité en général, ils la cherchoient dans le dessein de la servir & de l'adorer; & croyant l'avoir trouvée dans des objets qui n'étoient pas Dieu, ils l'honoroient selon leurs faux préjugés, autant qu'il leur étoit possible. Il faut déplorer leur ignorance: mais en même-temps, il faut reconnoître que la plûpart n'ont point su qu'ils erroient. Il est vrai que leur conscience étoient erronée: mais du moins ils s'y conformoient, parce qu'ils la croyoient bonne.

Pour l'athéisme spéculatif, il est moins injurieux à Dieu, & par conséquent un moindre mal que le polythéisme. Je pourrois alléguer grand nombre de passages d'auteurs tant

anciens que modernes, qui reconnoissent tous unanimement, qu'il y a plus d'extravagance, plus de brutalité, plus de fureur, plus d'aveuglement dans l'opinion d'un homme qui admet tous les dieux des Grecs & des Romains, que dans l'opinion de celui qui n'en admet point du tout. »Quoi, dit Plutarque, (traité »de la superst.) Celui qui ne croit point qu'il »y ait des dieux, est impie; & celui qui croit »qu'ils sont tels que les superstitieux se les »figurent, ne le sera pas? pour moi, j'aime»rois mieux que tous les hommes du monde »dissent, que jamais Plutarque n'a été, que »s'ils disoient, Plutarque est un homme in»constant, léger, colere, qui se venge des »moindres offenses.

M. Bossuet ayant donné le précis de la théologie que Wiclef a débitée dans son trialogue, ajoute ceci: »Voilà un extrait fidele de ses blas»phemes: ils se réduisent à deux chefs; à faire »un Dieu dominé par la nécessité; & ce qui »en est une suite, un Dieu auteur & appro»bateur de tous les crimes, c'est-à-dire, un »Dieu que les *athées* auroient raison de nier: »de sorte que la religion d'un si grand réforma»teur est pire que l'athéisme.« Un des beaux endroits de M. de la Bruyere est celui-ci: »si ma religion étoit fausse, je l'avoue, »voilà le piege le mieux dressé qu'il soit pos»sible d'imaginer; il étoit inévitable de ne »pas donner tout au travers, & de n'y être »pas pris. Quelle majesté! quel éclat de »mysteres! quelle suite & quel enchaînement »de toute la doctrine! quelle raison émi»nente! quelle candeur! quelle innocence »de mœurs! quelle force invincible & acca»blante de témoignages rendus successive-

»ment & pendant trois siecles entiers par des »millions de personnes les plus sages, les »plus modérées qui fussent alors sur la terre! »Dieu même pouvoit-il jamais mieux ren»contrer pour me séduire? Par où échapper, »où aller, où me jetter, je ne dis pas pour »trouver rien de meilleur, mais quelque cho»se qui en approche? S'il faut périr; *il m'est »plus doux de nier Dieu*, que de l'accorder »avec une tromperie si spécieuse & si entiere«. *Voyez* la continuation des pensées diverses de M. Bayle.

La comparaison de Richeome nous fera mieux sentir que tous les raisonnements du monde, que c'est un sentiment moins outrageant pour la divinité, de ne la point croire du tout, que de croire ce qu'elle n'est pas, & ce qu'elle ne doit pas être. Voilà deux portiers à l'entrée d'une maison : on leur demande, peut-on parler à votre maître? Il n'y est pas, répond l'un : il y est répond l'autre, mais fort occupé à faire de la fausse monnoie, de faux contrats, des poignards & des poisons, pour perdre ceux qui ont exécuté ses desseins : l'*athée* ressemble au premier de ces portiers, le païen à l'autre. Il est donc visible que le païen offense plus grièvement la divinité que ne fait l'*athée*. On ne peut comprendre que des gens qui auroient été attentifs à cette comparaison, eussent balancé à dire que la superstition païenne valoit moins que l'irréligion.

S'il est vrai, 1°. que l'on offense beaucoup plus celui que l'on nomme *fripon*, *scélérat*, *infame*, que celui auquel on ne songe pas, ou de qui on ne dit ni bien ni mal : 2°. qu'il n'y a point d'honnête femme qui n'aimât mieux

qu'on la fît passer pour morte, que pour prostituée : 3°. qu'il n'y a point de mari jaloux qui n'aime mieux que sa femme fasse vœu de continence, ou en général qu'elle ne veuille plus entendre parler de commerce avec un homme, que si elle se prostituoit à tout venant : 4°. qu'un Roi chassé de son trône s'estime plus offensé, lorsque ses sujets rebelles sont ensuite très-fideles à un autre Roi, que s'ils n'en mettoient aucun à sa place : 5°. qu'un Roi qui a une forte guerre sur les bras, est plus irrité contre ceux qui embrassent avec chaleur le parti de ses ennemis, que contre ceux qui se tiennent neutres. Si, dis-je, ces cinq propositions sont vraies, il faut de toute nécessité, que l'offense que les païens faisoient à Dieu soit plus atroce que celle que lui font les *athées* spéculatifs, s'il y en a : ils ne songent point à Dieu; ils n'en disent ni bien ni mal; & s'ils nient son existence, c'est qu'ils la regardent non pas comme une chose réelle, mais comme une fiction de l'entendement humain. C'est un grand crime, je l'avoue : mais s'ils attribuoient à Dieu tous les crimes les plus infames, comme les païens les attribuoient à leur Jupiter & à leur Venus; si après l'avoir chassé de son trône, ils lui substituoient une infinité de faux dieux, leur offense ne seroit-elle pas beaucoup plus grande ? ou toutes les idées que nous avons des divers degrés de péchés sont fausses, ou ce sentiment est véritable. La perfection qui est la plus chere à Dieu est la sainteté; par conséquent le crime qui l'offense le plus est de le faire méchant : ne point croire son existence, ne lui point rendre de culte, c'est le dégrader; mais de rendre le culte qui lui est dû à

une infinité d'autres êtres, c'est tout à la fois le dégrader & se déclarer pour le démon dans la guerre qu'il fait à Dieu. L'écriture nous apprend que c'est au diable que se terminoit l'honneur rendu aux idoles, *Dii gentium dæmonia*. Si au jugement des personnes les plus raisonnables & les plus justes, un attentat à l'honneur est un injure plus atroce qu'un attentat à la vie; si tout ce qu'il y a d'honnêtes gens conviennent qu'un meurtrier fait moins de tort qu'un calomniateur qui flétrit la réputation, ou qu'un juge corrompu qui déclare infame un innocent : en un mot, si tous les hommes qui ont du sentiment, regardent comme une action très-criminelle de préférer la vie à l'honneur, l'infamie à la mort; que devons-nous penser de Dieu, qui verse lui-même dans les ames ces sentiments nobles & généreux? Ne devons-nous pas croire que la sainteté, la probité, la justice, sont ses attributs les plus essentiels, & dont il est le plus jaloux : dont la calomnie des païens, qui le chargeant de toutes sortes de crimes, détruit ses perfections les plus précieuses, lui est une offense plus injurieuse que l'impiété des *athées*, qui lui ôte la connoissance & la direction des événements.

C'est un grand défaut d'esprit de n'avoir pas reconnu dans les ouvrages de la nature un Dieu souverainement parfait; mais c'est un plus grand défaut d'esprit encore, de croire qu'une nature sujette aux passions les plus injustes & les plus sales, soit un Dieu, & mérite nos adorations : le premier défaut est celui des *athées*, & le second celui des païens.

C'est une injure sans doute bien grande d'effacer de nos cœurs l'image de la divinité

qui s'y trouve naturellement empreinte : mais cette injure devient beaucoup plus atroce, lorsqu'on défigure cette image, & qu'on l'expose au mépris de tout le monde. Les *athées* ont effacé l'image de Dieu, & les païens l'ont rendu méconnoissable; jugez de quel côté l'offense a été plus grande.

Le grand crime des *athées* parmi les païens, est de n'avoir pas mis le véritable Dieu sur le trône, après en avoir si justement & si raisonnablement précipité tous les faux dieux : mais ce crime, quelque criant qu'il puisse être, est-il une injure aussi sanglante pour le vrai Dieu que celle qu'il a reçue des idolâtres, qui, après l'avoir détrôné, ont mis sur son trône les plus infames divinités qu'il fût possible d'imaginer ? Si la Reine Elisabeth, chassée de ses états, avoit appris que ses sujets révoltés lui eussent fait succéder la plus infame prostituée qu'ils eussent pu déterrer dans Londres, elle eût été plus indignée de leur conduite, que s'ils eussent pris une autre forme de gouvernement, ou que pour le moins ils eussent donné la couronne à une illustre Princesse. Non-seulement la personne de la Reine Elisabeth eût été tout de nouveau insultée par le choix qu'on auroit fait d'une infame courtisanne, mais aussi le caractere royal eût été deshonoré, profané ; voilà l'image de la conduite des païens à l'égard de Dieu. Ils se sont révoltés contre lui; & après l'avoir chassé du Ciel, ils ont substitué à sa place une infinité de dieux chargés de crimes, & ils leur ont donné pour chef un Jupiter, fils d'un usurpateur & usurpateur lui-même. N'étoit-ce pas flétrir & deshonorer le caractere divin, exposer au

dernier mépris la nature & la majesté divine ?

A toutes ces raisons, M. Bayle en ajoute une autre, qui est que rien n'éloigne davantage les hommes de se convertir à la vraie religion que l'idolâtrie : en effet, parler à un cartésien ou à un péripatéticien, d'une proposition qui ne s'accorde pas avec les principes dont il est préoccupé, vous trouvez qu'il songe bien moins à pénétrer ce que vous lui dites, qu'à imaginer des raisons pour le combattre : parlez-en à un homme qui ne soit d'aucune secte, vous le trouvez docile, & prêt à se rendre sans chicaner. La raison en est, qu'il est bien plus mal-aisé d'introduire quelque habitude dans une ame qui a déjà contracté l'habitude contraire, que dans une ame qui est encore toute nue. Qui ne sait, par exemple, qu'il est plus difficile de rendre libéral un homme qui a été avare toute sa vie qu'un enfant qui n'est encore ni avare ni libéral ? De même il est beaucoup plus aisé de plier d'un certain sens un corps qui n'a jamais été plié, qu'un autre qui a été plié d'un sens contraire. Il est donc très-raisonnable de penser que les apôtres eussent converti plus de gens à Jesus-Christ s'ils l'eussent prêché à des peuples sans religion, qu'ils n'en ont converti annonçant l'évangile à des nations engagées par un zele aveugle & entêté aux cultes superstitieux du paganisme. On m'avouera, que si Julien l'Apostat eût été *athée*, du caractere dont il étoit d'ailleurs, il eût laissé en paix les Chrétiens ; au lieu qu'il leur faisoit des injures continuelles, infatué qu'il étoit des superstitions du paganisme, & tellement infatué, qu'un historien de sa religion n'a pu

s'empêcher d'en faire une espece de raillerie ; disant que s'il fût retourné victorieux de son expédition contre les Perses, il eût dépeuplé la terre de bœufs à force de sacrifices. Tant il est vrai, qu'un homme entêté d'une fausse religion, résiste plus aux lumieres de la véritable, qu'un homme qui ne tient à rien de semblable. Toutes ces raisons dira-t-on à M. Bayle, ne sont tout au plus concluantes que pour un *athée* négatif, c'est-à-dire, pour un homme qui n'a jamais pensé à Dieu, qui n'a pris aucun parti sur cela. L'ame de cet homme est comme un tableau nud, tout prêt à recevoir telles couleurs qu'on voudra lui appliquer : mais peut-on dire la même chose d'un *athée* positif, c'est-à-dire, d'un homme qui, après avoir examiné les preuves sur lesquelles on établit l'existence de Dieu, finit par conclure qu'il n'y en a aucune qui soit solide & capable de faire impression sur un esprit vraiment philosophique ? Un tel homme est assurément plus éloigné de la vraie religion, qu'un homme qui admet une divinité, quoiqu'il n'en ait pas les idées les plus saines. Celui-ci se conserve le tronc sur lequel on pourra enter la foi véritable : mais celui-là a mis la hache à la racine de l'arbre, & s'est ôté toute espérance de se relever. Mais en accordant que le païen peut être guéri plus facilement que l'*athée*, je n'ai garde de conclure qu'il soit moins coupable que ce dernier. Ne sait-on pas que les maladies les plus honteuses, les plus sales, les plus infames, sont celles dont la guérison est la plus facile ?

Nous voici enfin parvenus à la seconde partie du parallele de l'athéisme & du polithéis-

me. M. Bayle va plus loin : il tache encore de prouver que l'athéisme ne tend pas à la destruction de la société, pour nous, quoique nous soyons persuadés qne les crimes de leze-majesté divine sont plus énormes dans le systême de la superstition, que dans celui de l'irréligion, nous croyons cependant que ce dernier est plus pernicieux au genre-humain que le premier. Voici sur quoi nous nous fondons.

On a généralement pensé qu'une des preuves que l'athéisme est pernicieux à la société, consistoit en ce qu'il exclut la connoissance du bien & du mal moral, cette connoissance étant postérieure à celle de Dieu. C'est pourquoi le premier argument dont M. Bayle fait usage pour justifier l'athéisme, c'est que les *athées* peuvent conserver les idées, par lesquelles on découvre la différence du bien & du mal moral ; parce qu'ils comprennent, aussi-bien que les déistes ou théistes les premiers principes de la morale & de la méthaphysique ; & que les épicuriens qui nioient la providence, & les stratoniciens qui nioient l'existence de Dieu, ont eu ces idées.

Pour connoître ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans ces arguments, il faut remonter jusqu'aux premiers principes de la morale; matiere en elle-même claire & facile à comprendre, mais que les disputes & les subtilité ont jettée dans un extrême confusion. Tout l'édifice de la morale-pratique est fondé sur ces trois principes réunis, savoir le sentiment moral, la différence spécifique des actions humaines, & la volonté de Dieu. J'appelle *sentiment moral* cette approbation du bien, cette horreur pour le mal, dont l'instinct ou

la nature nous prévient antérieurement à toutes réflexions sur leur caractere & sur leurs conséquences. C'est-là la premiere ouverture, le premier principe qui nous conduit à la connoissance parfaite de la morale, & il est commun aux *athées* aussi-bien qu'aux théistes. L'instinct ayant conduit l'homme jusques-là, la faculté de raisonner qui lui est naturelle, le fait réfléchir sur les fondements de cette approbation & de cette horreur. Il découvre que ni l'une ni l'autre ne sont arbitraires, mais qu'elles sont fondées sur la différence qu'il y a essentiellement dans les actions des hommes. Tout cela n'imposant point encore une obligation assez forte pour pratiquer le bien & pour éviter le mal, il faut nécessairement ajouter la volonté supérieure d'un législateur, qui non-seulement nous ordonne ce que nous sentons & reconnoissons pour bon, mais qui propose en même-temps des récompenses pour ceux qui s'y conforment, & des châtiments pour ceux qui lui désobéissent. C'est le dernier principes des préceptes de morale ? C'est ce qui leur donne le vrai caractere de devoir; c'est donc sur ces trois principes que porte tout l'édifice de la morale, chacun deux est soutenu par un motif propre & particulier. Lorsqu'on se conforme au sentiment moral, on éprouve une sensation agréable : lorsqu'on agit conformément à la différence essentielle des choses, on concourt à l'ordre & à l'harmonie de l'univers; & lorsqu'on se soumet à la volonté de Dieu, on s'assure des récompenses, & l'on évite des peines.

De tout cela, il résulte évidemment ces deux conséquences : 1°. qu'un *athée* ne sauroit avoir une connoissance exacte & complette de

la moralité des actions humaines, proprement nommée : 2°. que le sentiment moral & la connoissance des différences essentielles qui spécifient les actions humaines, deux principes dont on connoît qu'un *athée* est capable, ne concluent néanmoins rien en faveur de l'argument de M. Bayle; parce que ces deux choses même unies ne suffisent pas pour porter l'*athée* à la pratique de la vertu, comme il est nécessaire pour le bien de la société, ce qui est le point dont il s'agit.

Voyons d'abord comment M. Bayle a prétendu prouver la moralité des actions humaines, suivant les principes d'un stratonicien. Il le fait raisonner de la maniere suivante : » la beauté, la symétrie, la régularité, l'ordre que l'on voit dans l'univers, sont l'ouvrage d'une nature qui n'a point de connoissance ; & encore que cette nature n'ait point suivi des idées, elle a néanmoins produit une infinité d'especes, dont chacune a ses attributs essentiels. Ce n'est point en conséquence de nos opinions que le feu & l'eau différent d'espece, & qu'il y a une pareille différence entre l'amour & la haine, & entre l'affirmation & la négation. Cette différence spécifique est fondée dans la nature même des choses : mais comment la connoissons-nous ? n'est-ce pas en comparant les propriétés essentielles de l'autre ? Or nous connoissons par la même voie qu'il y a une différence spécifique entre le mensonge & la vérité, entre l'ingratitude & la gratitude, &c. Nous devons donc être assurés que le vice & la vertu différent spécifiquement par leur nature & indépendamment de nos opinions «. M. Bayle en

conclut, que les ſtratoniciens ont pu connoître que le vice & la vertu étoient deux eſpeces de qualités, qui étoient naturellement ſéparées l'une de l'autre. On le lui accorde : » Voyons, » continue-t-il, comment ils ont pu ſavoir » qu'elles étoient outre cela ſéparées mora- » lement. Ils attribuoient à la même néceſſité » de la nature, l'établiſſement des rapports » que l'on voit entre les choſes, & celui » des regles par leſquelles nous diſtinguons » ces rapports. Il y a des regles de raiſon- » nement, indépendantes de la volonté de » l'homme; ce n'eſt point à cauſe qu'il a plu » aux hommes d'établir les regles du ſyllo- » giſme, qu'elles ſont juſtes & véritables; » elles le ſont en elles-mêmes, & toute en- » trepriſe de l'eſprit humain contre leur eſſence » & leurs attributs, ſeroit vaine & ridicule «. On accorde tout cela à M. Bayle. Il ajoute : » s'il y a des regles certaines & immuables » pour les opérations de l'entendement, il y » en a auſſi pour les actes de la volonté «. Voilà ce qu'on lui nie, & ce qu'il tâche de prouver de cette maniere. » Les regles de ces » actes-là ne ſont pas toutes arbitraires. Il y en » a qui émanent de la néceſſité de la nature, » & qui imposent une obligation indiſpen- » ſable..... La plus générale de ces regles- » ci, c'eſt qu'il faut que l'homme veuille ce » qui eſt conforme à la droite raiſon. Il n'y a » pas de vérité plus évidente que de dire, » qu'il eſt digne de la créature raiſonnable de » ſe conformer à la raiſon, & qu'il eſt indi- » gne de la créature raiſonnable de ne ſe pas » conformer à la raiſon.

Le paſſage de M Bayle fournit une diſtinction à laquelle on doit faire beaucoup d'atten-

tion, pour se former des idées nettes de morale. Cet auteur a distingué avec soin la différence par laquelle les qualités des choses ou des actions sont *naturellement* séparées les unes des autres, & celle par laquelle ces qualités sont *moralement* séparées; d'où il naît deux sortes de différence : l'une naturelle, l'autre morale. De la différence naturelle & spécifique des choses, il suit qu'il est raisonnable de s'y conformer, ou de s'en abstenir; & de la différence morale, il suit qu'on est obligé de s'y conformer ou de s'en abstenir. De ces deux différences, l'une est spéculative; elle fait voir le rapport ou défaut de rapport qui se trouve entre ces choses : l'autre est pratique; outre le rapport des choses, elle établit une obligation dans l'agent; ensorte que différence morale & obligation de s'y conformer, sont deux idées inséparables; car c'est-là uniquement ce que peuvent signifier les termes de *différence naturelle* & de *différence morale*; autrement ils ne signifieroient que la même chose, ou ne signifieroient rien du tout.

Or, si l'on prouve que de ces deux différences, l'une n'est pas nécessairement une suite de l'autre, l'argument de M. Bayle tombe de lui-même. C'est ce qu'il est aisé de faire voir. L'idée d'obligation suppose nécessairement un être qui oblige & qui doit être différent de celui qui est obligé. Supposer que celui qui oblige & celui qui est obligé sont une seule & même personne, c'est supposer qu'un homme peut faire un contrat avec lui-même; ce qui est la chose du monde la plus absurde en matiere d'obligation; car c'est une maxime incontestable, que celui qui acquiert un droit

ſur quelque choſe par l'obligation dans laquelle un autre entre avec lui, peut céder ce droit. Si donc celui qui oblige & celui qui eſt obligé ſont la même perſonne, toute obligation devient nulle par cela même, ou pour parler plus exactement, il n'y a jamais eu d'obligation. C'eſt-là néanmoins l'abſurdité où tombe l'*athée* ſtratonicien, lorſqu'il parle de différence morale, ou autrement d'obligations : car quel être peut lui impoſer des obligations ? dira-t-il que c'eſt la droite raiſon ? mais c'eſt-là préciſément l'abſurdité dont nous venons de parler ; car la raiſon n'eſt qu'un attribut de la perſonne obligée, & ne ſauroit par conſéquent être le principe de l'obligation : ſon office eſt d'examiner & de juger des obligations qui lui ſont impoſées par quelqu'autre principe. Dira-t-on que par la raiſon, on n'entend pas la raiſon de chaque homme en particulier, mais la raiſon en général ? mais cette raiſon générale n'eſt qu'une notion arbitraire, qui n'a point d'exiſtence réelle ; & comment ce qui n'exiſte pas, peut-il obliger ce qui exiſte ? C'eſt ce qu'on ne comprend pas.

Tel eſt le caractere de toute obligation en général ; elle ſuppoſe une loi qui commande & qui défende : mais une loi ne peut être impoſée que par un être intelligent & ſupérieur, qui ait le pouvoir d'exiger qu'on s'y conforme. Un être aveugle & ſans intelligence n'eſt ni ne ſauroit être légiſlateur ; & ce qui procede néceſſairement d'un pareil être, ne ſauroit être conſidéré ſous l'idée de loi proprement nommée. Il eſt vrai que dans le langage ordinaire, on parle de loi de raiſon, & de loi de néceſſité : mais ce ne ſont que des expreſſions figurées. Par la premiere, on entend la

la regle que le législateur de la nature nous a donnée pour juger de sa volonté ; & la seconde signifie seulement que la nécessité a en quelque maniere une des propriétés de la loi, celle de forcer ou de contraindre. Mais on ne conçoit pas que quelque chose puisse obliger un être dépendant & doué de volonté, si ce n'est une loi prise dans le sens philosophique. Ce qui a trompé M. Bayle, c'est qu'ayant apperçu que la différence essentielle des choses est un objet propre pour l'entendement, il en a conclu avec précipitation que cette différence devoit également être le motif de la détermination de la volonté : mais il y a cette disparité, que l'entendement est nécessité dans ses perceptions, & que la volonté n'est point nécessité dans ses déterminations. Les différences essentielles des choses n'étant donc pas l'objet de la volonté, il faut que la loi d'un supérieur intervienne pour former l'obligation du choix ou la moralité des actions.

Hobbes, quoiqu'accusé d'*athéisme*, semble avoir pénétré plus avant dans cette matiere que le stratonicien de Bayle. Il paroît qu'il a senti que l'idée de morale renfermoit nécessairement celle d'obligation ; l'idée d'obligation, celle de loi, & l'idée de loi celle de législateur. C'est pourquoi, après avoir en quelque sorte banni le législateur de l'univers, il a jugé à propos, afin que la moralité des actions ne restât pas sans fondement, de faire intervenir son grand monstre, qu'il appelle le *Léviathan*, & d'en faire le créateur & le soutien du bien & du mal moral. C'est donc en vain qu'on prétendroit qu'il y auroit un bien moral à agir conformément à la relation des choses, parce que par-là on contribueroit au bon-

heur de ceux de son espece. Cette raison ne peut établir qu'un bien ou un mal naturel, & non pas un bien ou un mal moral. Dans ce systême, la vertu seroit au même niveau, que les productions de la terre, & que la bénignité des saisons; le vice seroit au même rang que la peste & les tempêtes, puisque ces différentes choses ont le caractere commun de contribuer au bonheur ou au malheur des hommes. La moralité ne sauroit résulter simplement de la nature d'une action ni de celle de son effet; car qu'une chose soit raisonnable ou ne le soit pas, il s'ensuit seulement qu'il est convenable ou absurde de la faire ou de ne la point faire: & si le bien ou le mal qui résulte d'une action, rendoit cette action morale, les brutes dont les actions produisent ces deux effets, auroient le caractere d'agens moraux.

Ce qui vient d'être exposé fait voir que l'*athée* ne sauroit parvenir à la connoissance de la moralité des actions proprement nommées. Mais quand on accorderoit à un *athée* le sentiment moral & la connoissance de la différence essentielle qu'il y a dans les qualités des actions humaines, cependant ce sentiment & cette connoissance ne feroient rien en faveur de l'argument de M. Bayle; parce que ces deux choses unies ne suffisent point pour porter la multitude à pratiquer la vertu, ainsi qu'il est nécessaire pour le maintien de la société. Pour discuter cette question à fond, il faut examiner jusqu'à quel point le sentiment moral seul peut influer sur la conduite des hommes pour les porter à la vertu: en second lieu, quelle nouvelle force il acquiert, lorsqu'il agit conjointement avec la connoissance de la

différence essentielle des choses ; distinction d'autant plus nécessaire à observer, qu'encore que nous ayons reconnu qu'un *athée* peut parvenir à cette connoissance, il est néanmoins un genre d'*athées* qui en sont entiérement incapables, & sur lesquels il n'y a par conséquent que le sentiment moral seul qui puisse agir. Ce sont les *athées* épicuriens, qui prétendent que tout en ce monde n'est que l'effet du hasard.

En posant que le sentiment moral est dans l'homme un instinct, le nom de la chose ne doit pas nous tromper, & nous faire imaginer que les impressions de l'instinct moral sont aussi fortes que celles de l'instinct animal dans les brutes : le cas est différent. Dans la brute, l'instinct étant le seul principe d'action, a une force invincible : mais dans l'homme, ce n'est à proprement parler, qu'un pressentiment officieux, dont l'utilité est de concilier la raison avec les passions, qui toutes à leur tour déterminent la volonté. Il doit donc être d'autant plus foible, qu'il partage avec plusieurs autres principes, le pouvoir de nous faire agir. La chose même ne pouvoit être autrement, sans détruire la liberté du choix. Le sentiment moral est si délicat, & tellement entrelacé dans la constitution de la nature humaine ; il est d'ailleurs si aisément & si fréquemment effacé, que quelques personnes n'en pouvant point découvrir les traces dans quelques-unes des actions les plus communes, en ont nié l'existence. Il demeure presque sans force & sans vertu, à moins que toutes les passions ne soient bien tempérées, & en quelque maniere en équilibre. Delà on doit conclure, que ce principe seul est trop

foible, pour avoir une grande influence sur la pratique.

Lorsque le sentiment moral est joint à la connoissance de la différence essentielle des choses, il est certain qu'il acquiert beaucoup de force; car d'un côté, cette connoissance sert à distinguer le sentiment moral d'avec les passions déréglées & vicieuses; & d'un autre côté, le sentiment moral empêche qu'en raisonnant sur la différence essentielle des choses, l'entendement ne s'égare & ne substitue des chimeres à des réalités. Mais la question est de savoir si ces deux principes, indépendamment de la volonté & du commandement d'un supérieur, & par conséquent de l'attente des récompenses & des peines auront assez d'influence sur le plus grand nombre des hommes pour les déterminer à la pratique de la vertu. Tous ceux qui ont étudié avec quelque attention, & qui ont tant soit peu approfondi la nature de l'homme, ont tous trouvé qu'il ne suffit pas de reconnoître que la vertu est le souverain bien, pour être porté à la pratiquer. Il faut qu'on s'en fasse une application personnelle, & qu'on la considere comme un bien, faisant partie de notre propre bonheur. Le plaisir de satisfaire une passion qui nous tyrannise avec force & avec vivacité, & qui a l'amour-propre dans ses intérêts, est communément ce que nous regardons comme le plus capable de contribuer à notre satisfaction & à notre bonheur. Les passions étant très-souvent opposées à la vertu, & incompatibles avec elle; il faut pour contrebalancer leur effet, mettre un nouveau poids dans la balance de la vertu; & ce poids ne peut être que les récompenses ou les

peines que la religion propose. L'intérêt personnel, qui est le principal ressort de toutes les actions des hommes, en excitant en eux des motifs de crainte & d'espérance, a produit tous les desordres qui ont obligé d'avoir recours à la société; le même intérêt personnel a suggéré les mêmes motifs pour remédier à ces désordres, autant que la nature de la société pouvoit le permettre. Une passion aussi universelle que celle de l'intérêt personnel, ne pouvant être combattue que par l'opposition de quelque autre passion aussi forte & aussi active, le seul expédient dont on ait pu se servir, a été de la tourner contre elle-même, en l'employant pour une fin contraire. La société, incapable de remédier par sa propre force aux désordres qu'elle devoit corriger, a été obligée d'appeller la religion à son secours, & n'a pu déployer sa force qu'en conséquence des mêmes principes de crainte & d'espérance. Mais comme des trois principes qui servent de base à la morale, ce dernier, qui est fondé sur la volonté de Dieu, & qui manque à un *athée*, est le seul qui présente ces puissants motifs. Il s'ensuit évidemment que la religion, à qui seule on en est redevable, est absolument nécessaire pour le maintien de la société; ou, ce qui revient au même, que le sentiment moral & la connoissance de la différence essentielle des choses, réunis ensemble, ne sauroient avoir assez d'influence sur la plupart des hommes, pour les déterminer à la pratique de la vertu.

M. Bayle a très-bien compris que l'espérance & la crainte sont les plus puissants ressorts de la conduite des hommes. Quoiqu'après avoir distingué la différence naturelle des cho-

ses, & leur différence morale, il les avoit ensuite confondues pour en tirer un motif qui pût obliger les hommes à la pratique de la vertu, il a apparemment senti l'inefficacité de ce motif, puisqu'il en a appellé un autre à son secours, en supposant que le desir de la gloire & la crainte de l'infamie suffiroient pour régler la conduite des *athées*; & c'est-là le second argument dont il se sert pour défendre son paradoxe. » Un homme, dit-il, destitué de foi » peut être fort sensible à l'honneur du mon» de, fort avide de louange & d'encens. S'il » se trouve dans un pays où l'ingratitude & la » fourberie exposent les hommes au mépris, & » où la générosité & la vertu seront admirées, » ne doutez point qu'il ne fasse profession d'être » homme d'honneur, & qu'il ne soit capable » de restituer un dépôt, quand même on ne » pourroit l'y contraindre par les voies de la » justice. La crainte de passer dans le monde » pour un traître & pour un coquin, l'em» portera sur l'amour de l'argent; & comme » il y a des personnes qui s'exposent à mille » peines & à mille périls, pour se venger » d'une offense qui leur a été faite devant très» peu de témoins & qu'ils pardonneroient de » bon cœur, s'ils ne craignoient d'encourir » quelque infamie dans leur voisinage, je crois » de même, que malgré les oppositions de » son avarice, un homme qui n'a point de » religion, est capable de restituer un dépôt » qu'on ne pourroit le convaincre de retenir » injustement, lorsqu'il voit que sa bonne-foi » lui attirera les éloges de toute une ville, & » qu'on pourroit un jour lui faire des repro» ches de son infidélité, ou le soupçonner à » tout le moins d'une chose qui l'empêche-

» roit de passer pour un honnête-homme dans » l'esprit des autres : car c'est à l'estime in- » térieure des autres que nous aspirons sur- » tout. Les gestes & les paroles qui marquent » cette estime, ne nous plaisent qu'autant que » nous nous imaginons que ce sont des signes » de ce qui se passe dans l'esprit. Une ma- » chine qui viendroit nous faire la révérence, » & qui formeroit des paroles flatteuses, ne » seroit guere propre à nous donner bonne » opinion de nous-mêmes ; parce que nous » saurions que ce ne seroient pas des signes » de la bonne opinion qu'un autre auroit de » notre mérite. C'est pourquoi celui dont je » parle, pourroit sacrifier son avarice à sa va- » nité, s'il croyoit seulement qu'on le soup- » çonneroit d'avoir violé les loix sacrées du » dépôt. Et s'il se croyoit à l'abri de tout » soupçon, encore pourroit-il bien se résou- » dre à lâcher sa prise, par la crainte de » tomber dans l'inconvénient qui est arrivé à » quelques-uns, de publier eux-mêmes leurs » crimes pendant qu'ils dormoient, ou pen- » dant les transports d'une fievre chaude. Lu- » crece se sert de ce motif pour porter à la » vertu des hommes sans religion.

On conviendra avec M. Bayle que le desir de l'honneur & la crainte de l'infamie sont deux puissants motifs pour engager les hommes à se conformer aux maximes adoptées par ceux avec qui ils conversent, & que les maximes reçues parmi les nations civilisées, (non toutes les maximes, mais la plupart) s'accordent avec les regles invariables du juste, nonobstant tout ce que Sextus Empiricus & Montagne ont pu dire de contraire, appuyés de quelques exemples dont ils ont voulu tirer une

conséquence trop générale. La vertu contribuant évidemment au bien du genre-humain, & le vice y mettant obstacle, il n'est point surprenant qu'on ait cherché à encourager, par l'estime de la réputation, ce que chacun en particulier trouvoit tendre à son avantage, & que l'on ait tâché de décourager, par le mépris & l'infamie, ce qui pouvoit produire un effet opposé ; mais comme il est certain qu'on peut acquérir la réputation d'honnête homme, presqu'aussi sûrement & beaucoup plus aisément & plus promptement, par une hypocrisie bien concertée & bien soutenue, que par une pratique sincere de la vertu, un *athée* qui n'est retenu par aucun principe de conscience, choisira sans doute la premiere voie, qui ne l'empêchera pas de satisfaire en secret toutes ses passions. Content de paroître vertueux, il agira en scélérat lorsqu'il ne craindra pas d'être découvert, & ne consultera que ses inclinations vicieuses, son avarice, sa cupidité, la passion criminelle dont il se trouvera le plus violemment dominé. Il est évident que ce sera-là en général le plan de toute personne qui n'aura d'autre motif pour se conduire en honnête-homme, que le desir d'une réputation populaire. En effet, dès-là que j'ai banni de mon cœur tout sentiment de religion, je n'ai point de motif qui m'engage à sacrifier à la vertu mes penchants favoris, mes passions les plus impérieuses, toute ma fortune, ma réputation même. Une vertu détachée de la religion n'est guere propre à me dédommager des plaisirs véritables & des avantages réels auxquels je renonce pour elle. Les *athées* diront-ils qu'ils aiment la vertu pour elle-même, parce qu'elle a une

beauté eſſentielle, qui la rend digne de l'amour de tous ceux qui ont aſſez de lumieres pour la reconnoître. Il eſt aſſez étonnant, pour le dire en paſſant, que les perſonnes qui outrent le plus la piété ou l'irréligion, s'accordent néanmoins dans leurs prétentions touchans l'amour pur de la vertu : mais, que veut dire dans la bouche d'un *athée*, que la vertu a une beauté eſſentielle ? n'eſt-ce pas-là une expreſſion vuide de ſens ? Comment prouveront-ils que la vertu eſt belle, & que, ſuppoſé qu'elle ait une beauté eſſentielle, il faut l'aimer, lors même qu'elle nous eſt inutile, & qu'elle n'influe pas ſur notre félicité ? Si la vertu eſt belle eſſentiellement, elle ne l'eſt que parce qu'elle entretient l'ordre & le bonheur dans la ſociété humaine ; la vertu ne doit paroître belle, par conſéquent, qu'à ceux qui, par un principe de religion, ſe croient indiſpenſablement obligés d'aimer les autres hommes, & non pas à des gens qui ne ſauroient raiſonnablement admettre aucune loi naturelle, ſinon l'amour le plus groſſier. Le ſeul égard auquel la vertu peut avoir une beauté eſſentielle pour un incrédule, c'eſt lorſqu'elle eſt poſſédée & exercée par les autres hommes, & que par-là elle ſert, pour ainſi dire, d'aſyle aux vices du libertin : ainſi, pour s'exprimer intelligiblement, les incrédules devroient ſoutenir qu'à tout prendre, la vertu eſt pour chaque individu humain, plus utile que le vice, & plus propre à nous conduire vers le néant d'une maniere commode & agréable : mais c'eſt ce qu'ils ne prouveront jamais. De la maniere dont les hommes ſont faits, il leur en coute beaucoup plus pour ſuivre ſcrupuleuſement la vertu, que pour ſe laiſſer

aller au cours impétueux de leur penchant. La vertu dans ce monde est obligée de lutter sans cesse contre mille obstacles qui à chaque pas l'arrêtent, elle est traversée par un tempérament indocile & par des passions fougueuses ; mille objets séducteurs détournent son attention ; tantôt victorieuse & tantôt vaincue, elle ne trouve, & dans ses défaites & dans ses victoires, que des sources de nouvelles guerres dont elle ne prévoit pas la fin. Une telle situation n'est pas seulement triste & mortifiante ; il me semble même qu'elle doit être insupportable, à moins qu'elle ne soit soutenue par des motifs de la derniere force, en un mot, par des motifs aussi puissants que ceux qu'on tire de la religion.

Par conséquent, quand même un *athée* ne douteroit pas qu'une vertu qui jouit tranquillement du fruit de ses combats, ne soit plus aimable & plus utile que le vice, il seroit presque impossible qu'il y pût jamais parvenir. Plaçons un tel homme dans l'âge où d'ordinaire le cœur prend son parti, & commence à former son caractere ; donnons-lui, comme à un autre homme, un tempérament, des passions, un certain degré de lumiere ; il délibere avec lui-même s'il s'abandonnera au vice, ou s'il s'attachera à la vertu. Dans cette situation, il me semble qu'il doit raisonner à-peu-près de cette maniere. » Je n'ai qu'une idée » confuse que la vertu tranquillement possédée, » pourroit bien être préférable aux agréments » du vice ; mais je sens que le vice est aima» ble, utile, fécond en sensations délicieu» ses ; je vois pourtant que dans plusieurs oc» casions, il expose à de fâcheux inconvé-

» niens : mais la vertu me paroît sujette en
» mille rencontres à des inconvénients du moins
» aussi terribles. D'un autre côté, je com-
» prends parfaitement bien que la route de la
» vertu est escarpée, & qu'on n'y avance
» qu'en se gênant, & qu'en se contraignant ;
» il me faudra des années entieres avant que
» de voir le chemin s'applanir sous mes pas,
» & avant que je puisse jouir des effets d'un
» si rude travail ; ma premiere jeunesse, cet
» âge où l'on goûte toutes sortes de plaisirs
» avec le plus de vivacité & de ravissement,
» ne sera employée qu'a des efforts aussi ru-
» des que continuels. Quel est donc le grand
» motif qui doit me porter à tant de peines
» & à de si cruels embarras ? seront-ce les
» délices qui sortent du fond de la vertu ?
» mais je n'ai de ces délices qu'une très-foible
» idée : d'ailleurs je n'ai qu'une espece d'exis-
» tence d'emprunt. Si je pouvois me promet-
» tre de jouir pendant un grand nombre de
» siecles de la félicité attachée à la vertu,
» j'aurois raison de ramasser toutes les forces
» de mon ame pour m'assurer un bonheur si
» digne de mes recherches : mais je ne suis
» sûr de mon être que durant un seul instant ;
» peut-être que le premier pas que je ferai
» dans le chemin de la vertu, me précipi-
» tera dans le tombeau. Quoi qu'il en soit, le
» néant m'attend dans un petit nombre d'an-
» nées ; la mort me saisira peut être, lorsque
» je commencerai à goûter le charme de la
» vertu. Cependant toute ma vie se sera écou-
» lée dans le travail & dans le désagrément :
» ne seroit-il pas ridicule que pour une féli-
» cité peut-être chimérique, & qui, si elle
» est réelle, n'existera peut-être jamais pour

» moi, je renonçassent à des plaisirs présents vers
» lesquels mes passions m'entraînent, & qui sont
» de si facile accès, que je dois employer toutes
» les forces de ma raison pour m'en éloigner ?
» Non : le moment où j'existe est le seul dont
» la possession me soit assurée ; il est raisonna-
» ble que j'y saisisse tous les agréments que je
» puis y rassembler.

Il me semble qu'il seroit difficile de trouver dans ce raisonnement d'un jeune esprit fort, un défaut de prudence, ou un manque de justesse d'esprit. Le vice conduit avec un peu de prudence, l'emporte infiniment sur une vertu exacte qui n'est point soutenue de la consolante idée d'un Etre suprême ; un *athée*, sage économe du vice, peut jouir de tous les avantages qu'il est possible de puiser dans la vertu considérée en elle-même, & en même-temps il peut éviter tous les inconvénients attachés au vice imprudent & à la rigide vertu. Epicurien circonspect, il ne refusera rien à ses desirs ; aime-t-il la bonne chere, il contentera cette passion autant que sa fortune & sa santé le lui permettront ; & il se fera une étude de se conserver toujours en état de goûter les mêmes plaisirs avec le même ménagement. La gaieté que le vin répand dans l'ame, a-t-elle de grands charmes pour lui, il essayera les forces de son tempérament, & il observera jusqu'à quel dègré il peut soutenir les délicieuses vapeurs d'un commencement d'ivresse. En un mot, il se formera un systême de tempérance voluptueuse, qui puisse étendre sur tous les jours de sa vie des plaisirs non interrompus. Son penchant favori le porte-t-il aux délices de l'amour, il emploiera toutes sortes de

voïes pour surprendre la simplicité & pour séduire l'innocence. Quelle raison aura-t-il surtout de respecter le lien sacré du mariage? Se fera-t-il un scrupule de dérober à un mari le cœur de son épouse, dont un contrat autorisé par les loix l'a mis seul en possession? nullement; son intérêt veut qu'il se regle plutôt sur les loix de ses desirs, & que profitant des agréments du mariage, il en laisse le fardeau au malheureux époux.

Il est aisé de voir, par ce que je viens de dire, qu'une conduite prudente, mais facile, suffit pour se procurer sans risque mille plaisirs, en manquant à propos de candeur, de justice, d'équité, de générosité, d'humanité, de reconnoissance, & de tout ce qu'on respecte sous l'idée de vertu. Qu'avec tout cet enchaînement de commodités & de plaisirs, dont le vice artificieusement conduit est une source intarrissable, on mette en parallele tous les avantages qu'on peut se promettre d'une vertu qui se trouve bornée aux espérances de la vie présente, il est évident que le vice aura sur elle de grands avantages, & qu'il influera beaucoup plus qu'elle sur le bonheur de chaque homme en particulier. En effet, quoique la prudente jouissance des plaisirs des sens puisse s'allier jusqu'à un certain degré avec la vertu même, combien de sources de ces plaisirs n'est-elle pas obligée de se fermer? Combien d'occasions de les goûter ne se contraint-elle pas de négliger & d'écarter de son chemin? Si elle se trouve dans la prospérité & dans l'abondance, j'avoue qu'elle y est assez à son aise. Il est certain pourtant que dans les mêmes circonstances, le vice habilement mis en œuvre, a encore des libertés

infiniment plus grandes ; mais l'appui des biens de la fortune manque-t-il à la vertu ? Rien n'eſt plus deſtitué de reſſources que cette triſte ſageſſe. Il eſt vrai que ſi la maſſe générale des hommes étoit beaucoup plus éclairée & dévouée à la ſageſſe, une conduite réguliere & vertueuſe ſeroit un moyen de parvenir à une vie douce & commode : mais il n'en eſt pas ainſi des hommes ; le vice & l'ignorance l'emportent dans la ſociété humaine ſur les lumieres & ſur la ſageſſe : c'eſt-là ce qui ferme le chemin de la fortune aux gens de bien, & qui l'élargit pour une eſpece de ſages vicieux. Un *athée* ſe ſent un amour bizarre pour la vertu ; il s'aime pourtant : la baſſeſſe, la pauvreté, le mépris, lui paroiſſent des maux véritables ; le crédit, l'autorité, les richeſſes, s'offrent à ſes deſirs comme des biens dignes de ſes recherches. Suppoſons qu'en achetant pour une ſomme modique la protection d'un grand ſeigneur, un homme puiſſe obtenir malgré les loix une charge propre à lui donner un rang dans le monde, à le faire vivre dans l'opulence, à établir & à ſoutenir ſa famille. Mais peut-il ſe réſoudre à employer un ſi coupable moyen de s'aſſurer un deſtin briliant & commode ? non : il eſt forcé de négliger un avantage ſi conſidérable, qui ſera ſaiſi avec avidité par un homme qui détache la religion de la vertu, ou par un autre qui agiſſant par principes, ſecoue en même-temps le joug de la religion.

Je ne donnerai point ici un détail étendu de ſemblables ſituations, dans leſquelles la vertu eſt obligée de rejetter des biens très-réels, que le vice adroitement ménagé s'approprietoit ſans peine & ſans danger : mais qu'il ne

ſoit permis de demander à un *athée* vertueux, par quel motif il ſe réſout à des ſacrifices ſi triſtes. Qu'eſt-ce que la nature de ſa vertu lui peut fournir qui ſuffiſe pour le dédommager de tant de pertes conſidérables ? Eſt-ce la certitude qu'il fait ſon devoir ? Mais je crois avoir démontré que ſon devoir ne conſiſte qu'à bien ménager ſes véritables intérêts pendant une vie de peu de durée. Il ſert donc une maîtreſſe bien pauvre & bien ingrate, qui ne paie ſes ſervices les plus pénibles d'aucun véritable avantage, & qui, pour prix du dévouement le plus parfait, lui arrache les plus flatteuſes occaſions d'étendre ſur toute ſa vie les plus doux plaiſirs & les plus vifs agréments.

Si l'*athée* vertueux ne trouve pas dans la nature de la vertu l'équivalent de tout ce qu'il ſacrifie à ce qu'il conſidere comme ſon devoir, du moins il le trouvera, direz-vous, dans l'ombre de la vertu, dans la réputation qui lui eſt ſi légitimement dûe. Quoiqu'à pluſieurs égards, la réputation ſoit un bien réel, & que l'amour qu'on a pour elle, ſoit raiſonnable, j'avouerai cependant que c'eſt un bien foible avantage, quand c'eſt l'unique récompenſe qu'on attend d'une ſtérile vertu. Otez les plaiſirs que la vanité tire de la réputation, tout l'avantage qu'un *athée* en peut eſpérer, n'aboutit qu'à l'amitié, qu'aux careſſes & qu'aux ſervices de ceux qui ont formé de ſon mérite des idées avantageuſes. Mais qu'il ne s'y trompe point : ces douceurs de la vie ne trouvent pas une ſource abondante dans la réputation qu'on s'attire par la pratique d'une exacte vertu. Dans le monde, fait comme il eſt, la réputation la plus brillante, la plus étendue

& la plus utile, s'accorde moins à la vraie sagesse, qu'aux richesses, qu'aux dignités, qu'aux grands talents, qu'à la supériorité d'esprit, qu'à la profonde érudition. Que dis-je? un homme de bien se procure-t-il une estime aussi vaste & aussi avantageuse qu'un homme poli, complaisant, badin, qu'un fin railleur, qu'un aimable étourdi, qu'un agréable débauché? Quelle utile réputation, par exemple, la plus parfaite vertu s'attire-t-elle, lorsqu'elle a pour compagne la pauvreté & la bassesse? quand par une espece de miracle, elle perce les ténebres épaisses qui l'accablent, sa lumiere frappe-t-elle les yeux de la multitude? échauffe-t-elle les cœurs des hommes, & les attire-t-elle vers un mérite si digne d'admiration? nullement. Ce pauvre est un homme de bien; on se contente de lui rendre cette justice en très-peu de mots, & on le laisse jouir tranquillement des avantages foibles & peu enviés qu'il peut tirer de son foible & stérile mérite. Il est vrai que ceux qui ont quelque vertu, préserveront un tel homme de l'affreuse indigence; ils le soutiendront par de modiques bienfaits : mais lui donneront-ils des marques eclatantes de leur estime? se lieront-ils avec lui par les nœuds d'une amitié que la vertu peut rendre féconde en plaisirs purs & solides? Ce sont-là des phénomenes qui ne frappent guere nos yeux *virtus laudatur & alget*. On accorde à la vertu quelques louanges vagues, & presque toujours on la laisse croupir dans la misere. Si dans les tristes circonstances où elle se trouve, elle cherche du secours dans son propre sein, il faut que, par des nœuds indissolubles, elle se lie à la religion, qui seule peut lui ou-

vrir une source inépuisable de satisfactions vives & pures.

Je vais plus loin. Je veux bien supposer les hommes assez sages pour accorder l'estime la plus utile à ce qui s'offre à leur esprit sous l'idée de la vertu ; mais cette idée est-elle juste & claire chez la plupart des hommes ? Le contraire n'est que trop certain. Le grand nombre dont les suffrages décident d'une représentation, ne voit les objets qu'à travers ses passions & ses préjugés. Mille fois le vice usurpe chez lui les droits de la vertu; mille fois la vertu la plus pure s'offrant à son esprit sous le faux jour de la prévention, prend une forme désagréable & triste.

La véritable vertu est resserrée dans des bornes extrêmement étroites. Rien de plus déterminé & de plus fixé qu'elle par les regles que la raison lui prescrit. A droite & à gauche de sa route ainsi limitée, se découvre le vice. Par-là elle est forcée de négliger mille moyens de briller & de plaire, & de s'exposer à paroître souvent odieuse & méprisable. Elle met au nombre de ses devoirs, la douceur, la politesse, la complaisance : mais ces moyens assurés de gagner les cœurs des hommes, sont subordonnés à la justice; ils deviennent vicieux dès qu'ils s'échapent de l'empire de cette vertu souveraine, qui seule est en droit de mettre à nos actions & à nos sentimens le sceau de l'honnête.

Il n'en est pas ainsi d'une fausse vertu : faite exprès pour la parade & pour servir le vice ingénieux qui trouve son intérêt à se cacher sous ce voile imposteur, elle peut s'arroger une liberté infiniment plus étendue; aucune regle inaltérable ne la gêne. Elle est la maî-

treſſe de varier ſes maximes & ſa conduite ſelon ſes intérêts, & de tendre toujours ſans la moindre contrainte vers les récompenſes que la gloire lui montre. Il ne s'agit pas pour elle de mériter la réputation, mais de la gagner de quelque maniere que ce ſoit. Rien ne l'empêche de ſe prêter aux foibleſſes de l'eſprit humain. Tout lui eſt bon, pourvu qu'elle aille à ſes fins. Eſt-il néceſſaire pour y parvenir, de reſpecter les erreurs populaires, de plier ſa raiſon aux opinions favorites de la mode, de changer avec elle de parti, de ſe prêter aux circonſtances & aux préventions publiques : ces efforts ne lui coutent rien; elle veut être admirée; & pourvu qu'elle réuſſiſſe, tous les moyens lui ſont égaux. Mais combien ces vérités deviennent-elles plus ſenſibles, lorſqu'on fait attention que les richeſſes & les dignités procurent plus univerſellement l'eſtime populaire, que la vertu même! Il n'y a point d'infamie qu'elle n'effacent & qu'elles ne couvrent. Leur éclat tentera toujours fortement un homme que l'on ſuppoſe ſans autre principe que celui de la vanité, en lui préſentant l'appas flatteur de pouvoir s'enrichir aiſément par ſes injuſtices ſecretes : appas ſi attrayant, qu'en lui donnant les moyens de gagner l'eſtime extérieure du public, il lui procure en même-temps la facilité de ſatisfaire ſes autres paſſions, & légitime pour ainſi dire les manœuvres ſecretes, dont la découverte incertaine ne peut jamais produire qu'un effet paſſager; promptement oublié, & toujours réparé par l'éclat des richeſſes. Car qui ne ſait que le commun des hommes (& c'eſt ce dont il eſt uniquement queſtion dans cette contro-

verse) se laissent tyranniser par l'opinion ou l'estime populaire? Et qui ignore que l'estime populaire est inséparablement attachée aux richesses & au pouvoir? Il est vrai qu'une classe peu nombreuse de personnes, que leurs vertus & leur lumiere tirent de la foule, oseront lui marquer tout le mépris dont il est digne: mais s'il suit noblement ses principes, l'idée qu'elles auront de son caractere ne troublera ni son repos, ni ses plaisirs. Ce sont de petits génies, indignes de son attention. D'ailleurs les mépris de ce petit nombre de sages & de vertueux peuvent-ils balancer les respects & les soumissions dont il sera environné, les marques extérieures d'une estime véritable que la multitude lui prodiguera? Il arrivera même qu'un usage un peu généreux qu'il fera de ses trésors mal acquis, les lui fera adjuger par le vulgaire, & sur-tout par ceux avec qui il partagea le revenu de ses fourberies.

Après bien des détours, M. Bayle est comme forcé de convenir que l'*athéisme* tend par sa nature à la destruction de la société: mais à chaque pas qu'il cede, il se fait un nouveau retranchement; il prétend donc qu'encore que les principes de l'*athéisme* puissent tendre au bouleversement de la société, ils ne ruineroient cependant pas, parce que les hommes n'agissent pas conséquemment à leurs principes, & ne reglent pas leur vie sur leurs opinions. Il avoue que la chose est étrange: mais il soutient qu'elle n'en est pas moins vraie; & il en appelle pour le fait aux observations du genre-humain. » Si cela n'étoit » pas, dit-il, comment seroit-il possible que » les chrétiens qui connoissent si clairement

» par une révélation soutenue de tant de mi-
» racles, qu'il faut renoncer au vice pour être
» éternellement heureux, & pour n'être pas
» éternellement malheureux ; qui ont tant
» d'excellens prédicateurs, tant de directeurs
» de conscience, tant de livres de dévotion ;
» comment seroit-il possible, parmi tout cela,
» que les chrétiens vécussent, comme ils font,
» dans les plus énormes déréglements du vi-
» ce ? « Dans un autre endroit, en parlant
de ce contraste, voici ce qu'il dit : » Ciceron
» l'a remarqué à l'égard de plusieurs épicu-
» riens, qui étoient bons amis, honnêtes-
» gens, & d'une conduite accommodée, non
» pas aux desirs de la volupté, mais aux re-
» gles de la raison. *Ils vivent mieux*, dit-il,
» *qu'il ne parlent, au lieu que les autres parlent*
» *mieux pu'ils ne vivent.*

On a fait une semblable remarque sur la conduite des stoïciens. Leurs principes étoient que toutes choses arrivent par une fatalité si inévitable, que Dieu lui-même ne peut ni n'a jamais pu l'éviter. » Naturellement cela
» devoit les conduire à ne s'exciter à rien,
» à n'user jamais ni d'exhortations, ni de
» menaces, ni de censures, ni de promesses.
» Cependant il n'y a jamais eu de philoso-
» phes qui se soient servis de tout cela plus
» qu'eux ; & toute leur conduite faisoit voir
» qu'ils se croyoient entiérement les maîtres
» de leur destinée «. De ces différens exemples, M. Bayle conclut que la religion n'est point aussi utile pour réprimer le vice, qu'on le prétend, & que l'*athéisme* ne cause point le mal que l'on s'imagine, par l'encouragement qu'il donne à la pratique du vice ; puisque de part & d'autre, on agit d'une maniere

contraires aux principes que l'on fait profession de croire. *Il seroit infini*, ajoute-t-il, *de parcourir toutes les bizarreries de l'homme; c'est un monstre plus monstrueux que les centaures & la chimere de la fable.*

A entendre M. Bayle, l'on seroit tenté de supposer avec lui quelque obscurité mystérieuse dans une conduite si extraordinaires, & de croire qu'il y auroit dans l'homme quelque principe bizarre qui le disposeroit, sans savoir comment, à agir contre ses opinions quelles qu'elles fussent. C'est ce qu'il doit nécessairement supposer, ou ce qu'il dit ne prouve rien de ce qu'il veut prouver. Mais si ce principe, quel qu'il soit, loin de porter l'homme à agir constamment d'une maniere contraire à sa créance, le pousse quelquefois avec violence à agir conformément à ses opinions; ce principe ne favorise en rien l'argument de M. Bayle. Si même après y avoir pensé, l'on trouve que ce principe si mystérieux & si bizarre n'est autre chose que les passions irrégulieres & les desirs dépravés de l'homme, alors bien loin de favoriser l'argument de M. Bayle, il est directement opposé à ce qu'il soutient; or, c'est-là le cas, & heureusement M. Bayle ne sauroit s'empêcher d'en faire l'aveu. Car quoiqu'il affecte communément de donner à la perversité de la conduite des hommes en ce point, un air d'incompréhensibilité, pour cacher le sophisme de son argument; cependant, lorsqu'il n'est plus sur ses gardes, il avoue & déclare naturellement les raisons d'une conduite si extraordinaire. » L'idée générale, dit-il, veut » qu'un homme qui croit un Dieu, un para- » dis & un enfer, fasse tout ce qu'il connoît

» être agréable à Dieu, & ne fasse rien de ce » qu'il sait lui être désagréable. Mais la vie » de cet homme nous montre qu'il fait tout » le contraire. Voulez-vous savoir la cause » de cette incongruité ? la voici. C'est que » l'homme ne se détermine pas à une certaine » action plutôt qu'à un autre, par les con- » noissances générales qu'il a de ce qu'il doit » faire ; mais par le jugement particulier » qu'il porte de chaque chose, lorsqu'il est » sur le point d'agir. Or ce jugement parti- » culier peut bien être conforme aux idées » générales que l'on a de ce qu'on doit faire ; » mais le plus souvent il ne l'est pas. Il » s'accommode presque toujours à la passion » dominante du cœur, à la pente du tem- » pérament, à la force des habitudes con- » tractées, & au goût ou à la sensibilité qu'on » a pour de certains objets. « Si c'est là le cas, comme ce l'est en effet, on doit nécessairement tirer de ce principe une conséquence directement contraire à celle qu'en tire M. Bayle : que si les hommes n'agissent pas conformément à leur opinion, & que l'irrégularité des passions & des desirs soit la cause de cette perversité, il s'ensuivra à la vérité qu'un *théiste* religieux agira souvent contre ses principes, mais qu'un *athée* agira conformément aux siens, parce qu'un *athée* & un théiste satisfont leurs passions vicieuses, le premier en suivant ses principes, & le second en agissant d'une maniere qui y est opposée. Ce n'est donc que par accident que les hommes agissent contre leurs principes, seulement lorsque leurs principes se trouvent en opposition avec leurs passions. On voit par-là toute la foiblesse de l'argument de M. Bayle, lorsqu'il

eſt dépouillé de la pompe de l'éloquence & de l'obſcurité qui y jettent l'abondance de ſes diſcours, le faux éclat de ſes raiſonnements captieux, & la malignité de ſes réflexions.

Il eſt encore d'autres cas que ces deux principes combattus par les paſſions, où l'homme agit contre ſes opinions; & c'eſt lorſque ſes opinions choquent les ſentiments communs du genre-humain, comme le fataliſme des ſtoïciens, & la prédeſtination de quelques ſectes chrétiennes : mais l'on ne peut tirer de ces exemples aucun argument pour ſoutenir & juſtifier la doctrine de M. Bayle. Ce ſubtil controverſiſte en fait néanmoins uſage, en inſinuant qu'un *athée* qui nie l'exiſtence de Dieu, agira auſſi peu conformément à ſon principe, que le fataliſte qui nie la liberté, & qui agit toujours comme s'il la croyoit. Le cas eſt différent. Que l'on applique aux fataliſtes la raiſon que M. Bayle aſſigne lui-même pour la contrariété qu'on obſerve entre les opinions & les actions des hommes, on reconnoîtra qu'un fataliſte qui croit en Dieu, ne ſauroit ſe ſervir de ſes principes pour autoriſer ſes paſſions; car, quoiqu'en niant la liberté, il en doive naturellement réſulter que les actions n'ont aucun mérite, néanmoins le fataliſte reconnoiſſant un Dieu, qui récompenſe & qui punit les hommes comme s'il y avoit du mérite dans les actions, il agit auſſi comme s'il y en avoit réellement. Oter au fataliſte la créance d'un Dieu, rien alors ne l'empêchera d'agir conformément à ſon opinion; enſorte que bien loin de conclure de ſon exemple que la conduite d'un *athée* démentira ſes opinions, il eſt

au contraire évident que l'*athéïsme* joint au *fatalisme*, réalisera dans la pratique les spéculations que l'idée seule du fatalisme n'a jamais pu faire passer jusques dans la conduite de ceux qui en ont soutenu le dogme.

Si l'argument de M. Bayle est vrai en quelque point, ce n'est qu'autant que son *athée* s'écarteroit des notions superficielles & légeres que cêt auteur lui donne sur la nature de la vertu & des devoirs moraux : en ce point, l'on convient que l'*athée* est encore plus porté que le théiste à agir contre ses opinions. Le théiste ne s'écarte de la vertu, qui, suivant ses principes, est le plus grand de tous les biens, que parce que ses passions l'empêchent, dans le moment de l'action, de considérer ce bien comme partie nécessaire de son bonheur. Le conflict perpétuel qu'il y a entre sa raison & ses passions, produit celui qui se trouve entre sa conduite & ses principes. Ce conflict n'a point lieu chez *l'athée* : ses principes le conduisent à conclure que les plaisirs sensuels sont les plus grands de tous les biens ; & ses passions, de concert avec des principes qu'elles chérissent, ne peuvent manquer de lui faire regarder ce bien comme partie nécessaire de son bonheur : motif dont la vérité ou l'illusion détermine nos actions. Si quelque chose est capable de s'opposer à ce désordre, & de nous faire regarder la vertu comme partie nécessaire de notre bonheur, sera-ce l'idée innée de sa beauté ? Sera-ce la contemplation encore plus abstraite de sa différence essentielle d'avec le vice ? Réflexions qui sont les seules dont un *athée* puisse faire usage : où ne sera-ce pas plutôt l'opinion que la pratique de la vertu, telle que la religion l'enseigne

l'enseigne, est accompagnée d'une récompense infinie, & que celle du vice est accompagnée d'un châtiment également infini ? On peut observer ici que M. Bayle tombe en contradiction avec lui-même : là, il voudroit faire accroire que le sentiment moral & la différence essentielle des choses suffisent pour rendre les hommes vertueux ; & ici il prétend que ces deux motifs, réunis & soutenus de celui d'une providence qui récompense & qui punit, ne sont presque d'aucune efficacité.

Mais, dira M. Bayle, l'on ne doit pas s'imaginer qu'un *athée*, précisément parce qu'il est *athée*, & qu'il nie la providence, tournera en ridicule ce que les autres appellent *vertu* & *honnêteté* ; qu'il fera de faux serments pour la moindre chose ; qu'il se plongera dans toutes sortes de désordres ; que s'il se trouve dans un poste qui le mette au-dessus des loix humaines, aussi-bien qu'il s'est déjà mis au-dessus des remords de sa conscience, il n'y a point de crime qu'on ne doive attendre de lui ; qu'étant inaccessible à toutes les considérations qui retiennent un théiste, il deviendra nécessairement le plus grand & le plus incorrigible scélérat de l'univers. Si cela étoit vrai, il ne le seroit que quand on regarde les choses dans leur idée, & qu'on fait des abstractions métaphysiques. Mais un tel raisonnement ne se trouve jamais conforme à l'expérience. L'*athée* n'agit pas autrement que le théiste, malgré la diversité de ses principes. Oubliant donc dans l'usage de la vie & dans le train de leur conduite, les conséquences de leur hypothese, ils vont tous deux aux objets de leur inclination ; ils suivent leur goût, & ils

se conforment aux idées qui peuvent flatter l'amour-propre : ils étudient, s'ils aiment la science ; ils préferent la sincérité à la fourberie, s'ils sentent plus de plaisir après avoir fait un acte de bonne foi, qu'après avoir dit un mensonge ; ils pratiquent la vertu, s'ils sont sensibles à la réputation d'honnête-homme mais si leur tempérament les pousse tous deux vers la débauche, & s'ils aiment mieux la volupté que l'approbation du public, ils s'abandonneront tous deux à leur penchant, le théiste, comme l'*athée*. Si vous en doutez, jettez les yeux sur les nations qui ont différentes religions, & sur celles qui n'en ont pas ; vous trouverez par-tout les mêmes passions. L'ambition, l'avarice, l'envie, le desir de se venger, l'impudicité & tous les crimes qui peuvent satisfaire les passions, sont de tous les pays & de tous les siecles. Le Juif & le Mahométan, le Turc & le More, le Chrétien & l'infidele, l'Indien & le Tartare, l'habitant de terre ferme & l'habitant des isles, le noble & le roturier ; toutes ces sortes de gens, qui sur la vertu ne conviennent, pour ainsi dire, que dans la notion générale du mot, sont si semblables à l'égard de leurs passions, que l'on diroit qu'ils se copient les uns les autres. D'où vient tout cela, sinon que le principe pratique des actions de l'homme n'est autre chose que le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le desir de plaire à quelqu'un, une habitude qu'on s'est formée dans le commerce de ses amis, ou quelqu'autre disposition qui résulte du fond de la nature ; en quelque pays que l'on naisse, & de quelques connoissances que l'on

nous remplisse l'esprit, les maximes que l'on a dans l'esprit laissent les sentiments du cœur dans une parfaite indépendance : la seule cause qui donne la forme à la différente conduite des hommes, sont les différens degrés d'un tempérament heureux ou malheureux, qui naît avec nous, & qui est l'effet physique de la constitution de nos corps. Conformément à cette vérité d'expérience, il peut se faire qu'un *athée* vienne au monde avec une inclination naturelle pour la justice & pour l'équité, tandis qu'un théiste entrera dans la société humaine accompagné de la dureté, de la malice & de la fourberie. D'ailleurs presque tous les hommes naissent avec plus ou moins de respect pour les vertus qui lient la société : n'importe d'où puisse venir cette utile disposition du cœur humain ; elle lui est essentielle : un certain degré d'amour pour les autres hommes nous est naturel, tout comme l'amour souverain que nous avons chacun pour nous mêmes : delà vient que quand même un *athée*, pour se conformer à ses principes, tenteroit de pousser la scélératesse jusqu'aux derniers excès, il trouveroit dans le fond de sa nature quelques semences de vertu, & les cris d'une conscience, qui l'effrayeroit, qui l'arrêteroit, & qui feroit échouer ses pernicieux desseins.

Pour répondre à cette objection qui tire un air éblouissant de la maniere dont M. Bayle l'a proposée en divers endroits de ses ouvrages, j'avouerai d'abord que le tempérament de l'homme est pour lui une féconde source de motifs, & qu'il a une influence très-étendue sur toute sa conduite. Mais ce tempérament forme-t-il seul notre caractere ? Dé-

termine-t-il tous les actes de notre volonté ? Sommes-nous absolument inflexibles à tous les motifs qui nous viennent de dehors ? Nos opinions, vraies ou fausses, sont-elles incapables de rien gagner sur nos penchants naturels ? Rien au monde n'est plus évidemment faux ; & pour le soutenir, il faut n'avoir jamais démêlé les ressorts de sa propre conduite. Nous sentons tous les jours que la réflexion sur un intérêt considérable nous fait agir directement contre les motifs qui sortent du fond de notre nature ; une sage éducation ne fait pas toujours tout l'effet qu'on pourroit s'en promettre : mais il est rare qu'elle soit absolument infructueuse. Supposons dans deux hommes le même degré d'un certain tempérament & de génie : est-il sûr que le même caractere éclatera dans toute leur conduite ? L'un n'aura eu d'autre guide que son naturel ; son esprit assoupi dans l'inaction, n'aura jamais opposé la moindre réflexion à la violence de ses penchants ; toutes les habitudes vicieuses dérivées de son tempérament, auront le loisir de se former ; elles auront asservi sa raison pour jamais. L'autre, au contraire, aura appris dès l'âge le plus tendre à cultiver son bon sens naturel : on lui aura rendu familier des principes de vertu & d'honneur ; on aura fortifié dans son ame la sensibilité pour le prochain, de laquelle les semences y ont été placées par la nature, on l'aura formé à l'habitude de réfléchir sur lui-même, & de résister à ses penchants impérieux : ces deux personnes seront-elles nécessairement les mêmes ? Cette idée peut-elle entrer dans l'esprit d'un homme judicieux ? Il est vrai qu'un trop grand nombre d'hommes ne démentent que trop

souvent dans leur conduite le sentiment légitime de leurs principes, pour s'asservir à la tyrannie de leurs passions : mais ces mêmes hommes n'ont pas dans toutes les occasions une conduite également inconséquente ; leur tempérament n'est pas toujours excité avec la même violence. Si un tel degré de passion détourne leur attention de la lumiere de leurs principes, cette passion moins animée, moins fougueuse, peut céder à la force de la réflexion, quand elle offre un intérêt plus grand que celui qui nous est promis par nos penchants. Notre tempérament a sa force, & nos principes ont la leur ; selon que ses forces sont plus ou moins grandes de côté & d'autre, notre conduite varie. Un homme qui n'a point de principes opposés à ses penchants, ou qui n'en a que de très-foibles, tels que l'*athée*, suivra toujours indubitablement ce que lui dicte son naturel ; & un homme dont le tempérament est combattu par les lumieres fausses ou véritables de son esprit, doit être souvent en état de prendre le parti de ses idées contre les intérêts de ses penchants. Les récompenses & les peines d'une autre vie sont un contrepoids salutaire, sans lequel bien des gens auroient été entraînés dans l'habitude du vice par un tempérament qui se seroit fortifié tous les jours. Souvent la religion fait plier sous elle le naturel le plus impérieux, & conduit peu-à-peu son heureux prosélyte à l'habitude de la vertu.

Les législateurs étoient si persuadés de l'influence de la religion sur les bonnes mœurs, qu'ils ont tous mis à la tête des loix qu'ils ont faites, les dogmes de la providence & d'un état futur. M. Bayle, le coryphée des incré-

duites, en convient en termes exprès. » Toutes » les religions du monde, dit-il, tant la vraie » que les fausses, roulent sur ce grand pivot; » qu'il y a un juge invisible qui punit & qui » récompense après cette vie les actions de » l'homme, tant intérieures qu'extérieures: » c'est-delà qu'on suppose que découle la » principale utilité de la religion. « M. Bayle croit que l'utilité de ce dogme est si grande, que dans l'hypothese où la religion eût été une invention politique, ç'eût été, selon lui, le principal motif qui eût animé ceux qui l'auroient inventée.

Les poëtes Grecs les plus anciens, Musée, Orphée, Homere, Hésiode, &c. qui ont donné des systêmes de théologie & de religion conformes aux idées & aux opinions populaires de leur temps, & ont tous établi le dogme des peines & des récompenses futures comme un article fondamental. Tous leurs successeurs ont suivi le même plan; tous ont rendu témoignage à ce dogme important: on en peut voir la preuve dans les ouvrages d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide & d'Aristophane, dont la profession étoit de peindre les mœurs de toutes les nations policées, grecques ou barbares: & cette preuve se trouve perpétuée dans les écrits de tous les historiens & de tous les philosophes.

Plutarque, si remarquable par l'étendue de ses connoissances, a sur ce sujet un passage digne d'être rapporté. » Jettez les yeux, » dit-il, dans son traité contre l'épicurien » Colotès, sur toute la face de la terre, vous » y pourrez trouver des villes sans fortification, » sans lettres, sans magistrats réguliers, sans ha» bitations distinctes, sans professions fixes, sans

» propriétés, sans l'usage des monnoies, & dans » l'ignorance universelle des beaux arts : mais » vous ne trouverez nulle part une ville sans » la connoissance d'un Dieu ou d'une reli- » gion, sans l'usage des vœux, des serments, » des oracles, sans sacrifices pour se procurer » des biens, ou sans rits déprécatoires pour » détourner les maux. « Dans sa consolation à Apollonius, il déclare que l'opinion que les hommes vertueux seront récompensés après leur mort, est si ancienne qu'il n'a jamais pu en découvrir ni l'auteur, ni l'origine. Ciceron & Sénéque avoient déclaré la même chose avant lui. Sextus Empericus voulant détruire la démonstration de l'existence de Dieu, fondée sur le consentement universel de tous les hommes, observe que ce genre d'argument prouveroit trop, parce qu'il prouveroit également la vérité de l'enfer fabuleux des poëtes.

Quelques diversités qu'il eût dans les opinions des philosophes, quels que fussent les principes de politique que suivit un historien, quelque systême qu'un philosophe eût adopté, la nécessité de ce dogme général, je veux dire des peines & des récompenses d'une autre vie, étoit un principe fixe & constant, qu'on ne s'avisoit point de révoquer en doute. Le partisan du pouvoir arbitre regardoit cette opinion comme le lien le plus fort d'une obéissance aveugle; le défenseur de la liberté civile l'envisageoit comme une source féconde de vertus & un encouragement à l'amour de la patrie : & quoique son utilité eût dû être une preuve invincible de la divinité de son origine, le philosophe *athée* en concluoit au contraire qu'elle étoit une inven-



tion de la politique ; comme si le vrai, & l'utile n'avoient pas nécessairement un point de réunion, que le vrai ne produisît pas l'utile, comme l'utile produit le vrai. Quand je dis *l'utile*, j'entends l'utilité générale, & j'exclus l'utilité particuliere toutes les fois qu'elle se trouve en opposition avec l'utilité générale. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction juste & nécessaire, que les sages de l'antiquité païennes, philosophes où législateurs, sont tombés dans l'erreur de mettre en opposition l'utile & le vrai ; & il en résulte que le philosophe négligeant l'utile pour ne rechercher que le vrai, a souvent manqué le vrai : & que le législateur au contraire négligeant le vrai pour n'aller qu'à l'utile, a souvent manqué l'utile.

Mais pour revenir à l'utilité du dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, & pour faire voir combien l'antiquité a été unanime sur ce point, je vais transcrire quelques passages qui confirment ce que j'avance. Le premier est de Timée le Locrien, un des plus anciens disciples de Pythagore, homme d'état, & qui suivant l'opinion de Platon, étoit consommé dans les connoissances de la philosophie. Timée, après avoir fait voir de quel usage est la science de la morale pour conduire au bonheur un esprit naturellement bien disposé, en lui faisant connoître quelle est la mesure du juste & de l'injuste, ajoute que la société fut inventée pour retenir dans l'ordre des esprits moins raisonnables, par la crainte des loix & de la religion. » C'est à l'égard de » ceux-ci, dit-il, qu'il faut faire usage de la » crainte des châtimens ; soit ceux qu'infli- » gent les loix civiles, ou ceux que fulminent

» les terreurs de la religion du haut du Ciel
» & du fond des enfers; châtiments sans fin,
» réservés aux ombres des malheureux; tour-
» ments dont la tradition a perpétué l'idée,
» afin de purifier l'esprit de tout vice.

Polybe nous fournira le second passage. Ce sage historien, extrêmement versé dans la connoissance du genre-humain, & dans celle de la nature des sociétés civiles, qui fut chargé de l'auguste emploi de composer des loix pour la Grece, après qu'elle eût été réduite sous la puissance des Romains, s'exprime ainsi en parlant de Rome. » L'excel-
» lence supérieure de cette république éclate
» particuliérement dans les idées qui y regnent
» sur la providence des dieux. La supersti-
» tion, qui en d'autres endroits ne produit
» que des abus & des désordres, y soutient
» au contraire & y anime toutes les branches
» du gouvernement, & rien ne peut sur-
» monter la force avec laquelle elle agit sur
» les particuliers & sur le public. Il me sem-
» ble que ce puissant motif a été expressément
» imaginé pour le bien de mes états. S'il falloit
» à la vérité, former le plan d'une société
» civile qui fût entiérement composée d'hom-
» mes sages, ce genre d'institution ne seroit
» peut-être pas nécessaire : mais puisqu'en
» tous lieux la multitude est volage, capri-
» cieuse, sujette à des passions irrégulieres,
» & à des ressentiments violens & déraisonna-
» bles, il n'y a pas d'autre moyen de la rete-
» nir dans l'ordre que la terreur des châti-
» ments futurs, & l'appareil pompeux qui
» accompagne cette sorte de fiction. C'est
» pourquoi les anciens me paroissent avoir
» agi avec beaucoup de jugement & de pé-

» nétration dans le choix des idés qu'ils ont
» inspirées au peuple concernant les dieux
» & un état futur; & le siecle présent mon-
» tre beaucoup d'indiscrétion & un grand
» manque de sens, lorsqu'il tâche d'effacer
» ces idées, qu'il encourage le peuple à les
» mépriser, & qu'il lui ôte le frein de la
» crainte. Qu'en résulte-t-il? En Grece, par
» exemple, pour ne parler que d'une seule
» nation, rien n'est capable d'engager ceux
» qui ont le maniement des deniers publics,
» à être fideles à leurs engagements. Parmi
» les Romains au contraire, la seule religion
» rend la foi du serment un garant sûr de
» l'honneur & de la probité de ceux à qui
» l'on confie les sommes les plus considéra-
» bles, soit dans l'administration publique des
» affaires, soit dans les ambassades étrange-
» res; & tandis qu'il est rare en d'autres pays
» de trouver un homme intégre & désinté-
» ressé qui puisse s'abstenir de piller le public,
» chez les Romains rien n'est plus rare que de
» trouver quelqu'un coupable de ce crime. «
Ce passage mérite l'attention la plus sérieuse. Polybe étoit Grec; & comme homme de bien, il aimoit tendrement sa patrie, dont l'ancienne gloire & la vertu étoient alors sur leur déclin, dans le temps que la prospérité de la république romaine étoit à son comble. Pénétré du triste état de son pays, & observant les effets de l'influence de la religion sur l'esprit des Romains, il profite de cette occasion pour donner une leçon à ses compatriotes; & les instruire de ce qu'il regardoit comme la cause principale de la ruine dont ils étoient menacés. Un certain libertinage d'esprit avoit infecté les premiers hommes de

l'état, & leur faisoit penser & débiter, que les craintes qu'inspire la religion ne sont que des visions & des superstitions; ils croyoient sans doute faire paroître par-là plus de pénétration que leurs ancêtres, & se tirer du niveau du commun du peuple. Polybe les avertit qu'ils ne doivent pas chercher la cause de la décadence de la Grece dans la mutabilité inévitable des choses humaines, mais qu'ils doivent l'attribuer à la corruption des mœurs introduite par le libertinage de l'esprit. Ce fut cette corruption qui affoiblit & qui énerva la Grece, & qui l'avoit pour ainsi dire, conquise; ensorte que les Romains n'eurent qu'à en prendre possession.

Mais si Polybe eût vécu dans le siecle suivant, il auroit pu adresser la même leçon aux Romains. L'esprit de libertinage, funeste avant-coureur de la chûte des états, fit parmi eux de grands progrès en peu de temps. La religion y dégénéra au point que César osa déclarer en plein sénat, avec une licence dont toute l'antiquité ne fournit point d'exemple, que l'opinion des peines & des récompenses d'une autre vie étoit une notion sans fondement. C'étoit-là un terrible pronostic de la ruine prochaine de la république.

L'esprit d'irréligion fait tous les jours des progrès; il avance à pas de géant, & gagne insensiblement tous les états & toutes les conditions. Les philosophes modernes, les esprits forts me permettront-ils de leur demander quel est le fruit qu'ils prétendent retirer de leur conduite? Un d'eux, le célebre comte de Shaftsburg, aussi fameux par son irréligion que par sa réputation de citoyen zelé, & dont l'idée étoit de substituer dans le

gouvernement du monde la bienveillance à sa créance d'un état futur, s'exprime ainsi dans son style extraordinaire. » La conscience même, j'entends, dit-il, celle qui est l'effet » d'une discipline religieuse, ne sera sans la » bienveillance qu'une misérable figure : elle » pourra peut-être faire des prodiges parmi » le vulgaire. Le diable & l'enfer peuvent » faire effet sur des esprits de cet ordre, » lorsque la prison & la potence ne peuvent » rien : mais le caractere de ceux qui sont » polis & bienveillants, est fort différent ; ils » sont si éloignés de cette simplicité puérile, » qu'au lieu de régler leur conduite dans la » société par l'idée des peines & des récom» penses futures, ils font voir évidemment, » par tout le cours de leur vie, qu'ils ne regar» dent ces notions pieuses que comme des contes » propres à amuser les enfants & le vulgaire. « Je ne demanderai point où étoit la religion de ce citoyen zélé lorsqu'il parloit de la sorte, mais où étoient sa prudence & sa politique ; car s'il est vrai, comme il le dit, que le diable & l'enfer ont tant d'effet, lors même que la prison & la potence sont inefficaces, pourquoi donc cet homme qui aimoit sa patrie, vouloit-il ôter un frein si nécessaire pour retenir la multitude & en restreindre les excès ? Si ce n'étoit pas son dessein, pourquoi donc tourner la religion en ridicule ? Si son intention étoit de rendre tous les Anglois polis & bienveillants, il pouvoit aussi-bien se proposer de les faire tous mylords.

Strabon dit qu'il est impossible de gouverner le commun du peuple par les principes de la philosophie ; qu'on ne peut faire d'impression sur lui que par le moyen de la superstition,

dont les fictions & les prodiges sont la base & le soutien; que c'est pour cela que les législateurs ont fait usage de ce qu'enseigne la fable sur le tonnerre de Jupiter, l'égide de Minerve, le trident de Neptune, le tyrse de Bacchus, les serpents & les torches des Furies, & de tous les restes de fictions de l'ancienne théologie, comme d'un épouvantail propre à frapper de terreur les imaginations puériles de la multitude.

Pline le naturaliste reconnoît qu'il est nécessaire pour le soutien de la société, que les hommes croient que les dieux interviennent dans les affaires du genre-humain; & que les châtiments dont ils punissent les coupables, quoique lents à cause de la diversité des soins qu'exige le gouvernement d'un si vaste univers, sont néanmoins certains & qu'on ne peut soustraire.

Pour ne point trop multiplier les citations, je finirai par rapporter le préambule des loix du philosophe romain; comme il fait profession d'imiter Platon, qu'il en adopte les sentiments & souvent les expressions, nous connoîtrons par-là ce que pensoit ce philosophe sur l'influence de la religion par rapport à la société: » Les peuples avant tout doivent être » fermement persuadés de la puissance & du » gouvernement des dieux, qu'ils sont les » souverains & les maîtres de l'univers, que » tout est dirigé par leur pouvoir, leur vo- » lonté & leur providence, & que le genre- » humain leur a des obligations infinies. Ils » doivent être persuadés que les dieux con- » noissent l'intérieur de chacun, ce qu'il » fait, ce qu'il pense, avec quels sentiments, » avec quelle piété il remplit les actes de re-

»ligion; & qu'ils distinguent l'homme de »bien d'avec le méchant. Si l'esprit est bien »imbu de ces idées, il ne s'écartera jamais »du vrai ni de l'utile. L'on ne sauroit nier le »bien qui résulte de ces opinions, si l'on »fait réflexion à la stabilité que les serments »mettent dans les affaires de la vie, & aux »effets salutaires qui résultent de la nature »sacrée des traités & des alliances. Combien »de personnes ont été détournées du crime »par la crainte des châtimens divins! & »combien pure & saine doit être la vertu qui »regne dans une société, où les dieux im»mortels interviennent eux-mêmes comme »juges & témoins! « Voilà le préambulle de la loi; car c'est ainsi que Platon l'appelle. Ensuite viennent les loix, dont la premiere est conçue en ces termes: »que ceux qui s'ap»prochent des dieux soient purs & chastes, »qu'ils soient remplis de piété & exempts de »l'ostentation des richesses. Quiconque fait »autrement, Dieu lui-même s'en fera ven»geance. Qu'un saint culte soit rendu aux »dieux; à ceux qui ont été regardés comme »habitants du Ciel, & aux héros que leur mé»rite y a placés, comme Hercule, Bacchus, »Esculape, Castor, Pollux & Romulus: »Que des temples soient édifiés en l'honneur »des qualités qui ont élevé des mortels à ce »dégré de gloire, en l'honneur de la raison, »de la vertu, de la piété & de la bonne-foi. « A tous ces différens traits on reconnoît le génie de l'antiquité, & particuliérement celui des législateurs, dont le soin étoit d'inspirer aux peuples les sentiments de religion pour le bien de l'état même. L'établissement des mysteres en est un autre exemple remarquable.

Ce sujet important & curieux est amplement dévéloppé dans les dissertations sur l'union de la religion, de la morale & de la politique, tirés par M. Silhoette d'un ouvrage de M. Warburton.

Enfin, M. Bayle abandonne le raisonnement, qui est son fort : sa derniere ressource est d'avoir recours à l'expérience ; & c'est par-là qu'il prétend soutenir sa these, en faisant voir qu'il y a eu des *athées* qui ont vécu moralement bien, & que même il y a eu des peuples entiers qui se sont maintenus sans croire l'existence de Dieu. Suivant lui, la vie de plusieurs *athées* de l'antiquité prouve pleinement que leur principe n'entraîne pas nécessairement la corruption des mœurs ; il en allegue pour exemple Diagoras ; Théodore, Evhemere, Nicanor & Hippon, philosophes, dont la vertu a paru si admirable à S. Clément d'Alexandrie, qu'il a voulu en décorer la religion & en faire autant de théistes ; quoique l'antiquité les reconnoisse pour des *athées* décidés. Il descend ensuite à Epicure & à ses sectateurs, dont la conduite, de l'aveu de leurs ennemis, étoit irréprochable. Il cite Atticus, Cassius & Pline le naturaliste. Enfin, il finit cet illustre catalogue par l'éloge de la vertu de Vascini & de Spinosa. Ce n'est pas tout ; il cite des nations entieres d'*athées*, que des voyageurs modernes ont découvertes dans le continent & dans les isles d'Afrique & de l'Amérique ; & qui pour les mœurs, l'emportent sur la plupart des idolâtres qui les environnent. Il est vrai que ces *athées* sont des sauvages, sans loix, sans magistrats, sans police civile : mais de ces circonstances il en tire des raisons d'autant plus fortes en fa-

veur de son sentiment; car s'ils vivent paisiblement hors de la société civile, à plus forte raison le feroient-ils dans une société, où des loix générales empêcheroient les particuliers de commettre des injustices.

L'exemple des philosophes qui, quoique *athées*, ont vécu moralement bien, ne prouve rien par rapport à l'influence que l'athéisme peut avoir sur les mœurs des hommes en général, & c'est-là néanmoins le point dont il est question. En examinant les motifs différents qui engageoient ces philosophes à être vertueux, l'on verra que ces motifs qui étoient particuliers à leur caractere, à leurs circonstances, à leur dessein, ne peuvent agir sur la totalité d'un peuple qui seroit infecté de leurs principes. Les uns étoient portés à la vertu par le sentiment moral & la différence essentielle des choses, capables de faire un certain effet sur un petit nombre d'hommes studieux, contemplatifs, & qui joignent à un heureux naturel, un esprit délicat & subtil : mais ces motifs sont trop foibles pour déterminer le commun des hommes. Les autres agissoient par passion pour la gloire & la réputation : mais quoique tous les hommes ressentent cette passion dans un même degré de force, ils ne l'ont pas tous dans un même degré de délicatesse : la plupart s'embarrassent peu de la puiser dans des sources pures : plus sensibles aux marques extérieures de respect & de déférence qui l'accompagnent, qu'au plaisir intérieur de la mériter, ils marcheront par la voie la plus aisée & qui gênera le moins leurs autres passions, & cette voie n'est point celle de la vertu. Le nombre de ceux sur qui ces motifs sont capables d'a-

gir est donc très-petit, comme Pomponace lui-même, qui étoit *athée*, en fait l'aveu. » Il y a, dit-il, quelques personnes d'un naturel si heureux, que la seule dignité de la vertu suffit pour les engager à la pratiquer, & la seule difformité du vice suffit pour le leur faire éviter. Que ces dispositions sont heureuses, mais quelles sont rares! Il y a d'autres personnes dont l'esprit est moins héroïque, qui ne sont point insensibles à la dignité de la vertu ni à la bassesse du vice; mais que ce motif seul, sans le secours des louanges & des honneurs, du mépris & de l'infamie, ne pourroit point entretenir dans la pratique de la vertu & dans l'éloignement du vice. Ceux-ci forment une seconde classe, d'autres ne sont retenus dans l'ordre, que par l'espérance de quelque bien réel, ou par la crainte de quelque punition corporelle. Le législateur pour les engager à la pratique de la vertu, leur a présenté l'appas des richesses, des dignités, ou de quelque autre chose semblable; & d'un autre côté il leur a montré des punitions, soit en leur personne, en leur bien, ou en leur honneur, pour les détourner du vice. Quelques autres d'un caractere plus féroce, plus vicieux, plus intraitables, ne peuvent être retenus par aucun de ces motifs. A l'égard de ces derniers, le législateur a inventé le dogme d'une autre vie, ou la vertu doit recevoir des récompenses éternelles, & ou le vice doit subir des châtiments qui n'auront point de fin; deux motifs dont le dernier a beaucoup plus de force sur l'esprit des hommes que le premier. Plus instruit par l'expérience

»de la nature des maux que de celle des »biens, on est plutôt déterminé par la crainte »que par l'espérance. Le législateur prudent »& attentif au bien public, ayant observé »d'une part le penchant de l'homme vers le »mal, & de l'autre côté, combien l'idée »d'une autre vie peut être utile à tous les »hommes de quelque condition qu'ils soient, »a établi le dogme de l'immortalité de l'ame, »moins occupé du vrai que de l'utile, & »de ce qui pouvoit conduire les hommes à »la pratique de la vertu : & l'on ne doit pas »les blamer de cette politique ; car de même »qu'un médecin trompe un malade afin de »lui rendre la santé, de même l'homme d'état »inventa des apologues ou des fictions utiles »pour servir à la correction des mœurs. Si »tous les hommes à la vérité étoient de la pre»miere classe, quoiqu'ils crussent leur ame mor»telle, ils rempliroient tous leurs devoirs : »mais comme il n'y en a presque pas de ce ca»ractere, il a été nécessaire d'avoir recours à »quelqu'autre expédient.

Les autres motifs étoient bornés à leur secte ; c'étoit l'envie d'en soutenir l'honneur & le crédit, & de tâcher de l'ennoblir par ce faux lustre. Il est étonnant jusqu'à quel point ils étoient préoccupés & possédés de ce desir. L'histoire de la conversation de Pompée & de Possidonius le stoïque qui est rapportée dans les tusculanes de Ciceron, en est un exemple bien remarquable : *ô douleur*, disoit ce philosophe malade & souffrant ! *tes efforts sont vains ; tu peux être incommode ; jamais je n'avouerai que tu sois un mal.* Si la crainte de se rendre ridicule en désavouant ses principes, peut engager des hommes à se faire

une si grande violence, la crainte de se rendre généralement odieux n'a pas été un motifs moins puissant pour les engager à la pratique de la vertu. Cardan lui-même reconnoît que l'athéisme tend malheureusement à rendre ceux qui en sont les partisants, l'objet de l'exécration publique. De plus, les soins de leur propre conservation les y engageoit, le magistrat avoit beaucoup d'indulgence pour les spéculations philosophiques : mais l'athéisme étant en général regardé comme tendant à renverser la société, souvent il déployoit toute sa vigueur contre ceux qui vouloient l'établir ; ensorte qu'ils n'avoient d'autre moyen de désarmer sa vengeance, que de persuader par une vie exemplaire, que ce principe n'avoit point en lui-même une influence si funeste. Mais ces motifs étant particuliers aux sectes des philosophes, qu'ont-ils de commun avec le reste des hommes ?

A l'égard des nations de sauvages *athées*, qui vivent dans l'état de nature, sans société civile, avec plus de vertu que les idolâtres qui les environnent; sans vouloir révoquer ce fait en doute, il suffira d'observer la nature d'une telle société, pour démasquer le sophisme de cet argument.

Il est certain que dans l'état de la société, les hommes sont constamment portés à enfreindre les loix. Pour y remédier, la société est constamment occupée à soutenir & à augmenter la force & la rigueur de ses ordonnances. Si l'on cherche la cause de cette perversité, on trouvera qu'il n'y en a point d'autre que le nombre & la violence des desirs qui naissent de nos besoins réels & imaginaires. Nos besoins réels sont nécessairement

& invariablement les mêmes, extrêmement bornés en nombre, extrêmement aisés à satisfaire. Nos besoins imaginaires sont infinis, sans mesure, sans regle, augmentant exactement dans la même proportion qu'augmentent les différens arts. Or ces différens arts doivent leur origine à la société civile: plus la police y est parfaite, plus ces arts sont cultivés & perfectionné, plus on a de nouveaux besoins & d'ardents desirs; & la violence de ces desirs qui ont pour objet de satisfaire des besoins imaginaires, est beaucoup plus forte que celle des desirs fondés sur les besoins réels, non-seulement, parce que les premiers sont en plus grand nombre, ce qui fournit aux passions un exercice continuel; non-seulement, parce qu'ils sont plus déraisonnables, ce qui en rend la satisfaction plus difficile, & que n'étant point naturels, ils sont sans mesure: mais principalement parce qu'une coutume vicieuse a attaché à la satisfaction de ces besoins, une espece d'honneur & de réputation, qui n'est point attachée à la satisfaction des besoins réels. C'est en conséquence de ces principes, que nous disons que toutes les précautions, dont la prévoyance humaine est capable, ne sont point suffisantes par elles-mêmes pour maintenir l'état de la société, & qu'il a été nécessaire d'avoir recours à quelque autre moyen. Mais dans l'état de nature où l'on ignore les arts ordinaires, les besoins des hommes réels sont en petit nombre, & il est aisé de les satisfaire: la nourriture & l'habillement sont tout ce qui est nécessaire au soutien de la vie; & la providence a abondamment pourvu à ces besoins; ensorte qu'il ne doit y avoir guere

de dispute, puisqu'il se trouve presque toujours une abondance plus que suffisante pour satisfaire tout le monde.

Par-là, on peut voir clairement comment il est possible que cette canaille d'*athées*, s'il est permis de se servir de cette expression, vive paisiblement dans l'état de nature ; & pourquoi la force des loix humaines ne pourroit pas retenir dans l'ordre & le devoir une société civile d'*athées*. Le sophisme de M. Bayle se découvre de lui-même. Il n'a pas soutenu ni n'auroit voulu soutenir que ces *athées* qui vivent paisiblement dans leur état présent, sans le frein des loix humaines, vivroient de même sans le secours des loix, après qu'ils auroient appris les différents arts, qui sont en usage parmi les nations civilisées; il ne nieroit pas sans doute que dans la société civile, qui est cultivée par les arts, le frein des loix est absolument nécessaire. Or voici les questions qu'il est naturel de lui faire. Si un peuple peut vivre paisiblement hors de la société civile sans le frein des loix, mais ne sauroit sans ce frein vivre paisiblement dans l'état de société : quelle raison avez-vous de prétendre que, quoiqu'il puisse vivre paisiblement hors de la société sans le frein de la religion, ce frein ne devienne pas nécessaire dans l'état de la société ? La réponse à cette question entraîne nécessairement l'examen de la force du frein qu'il faut imposer à l'homme qui vit en société : or nous avons prouvé qu'outre le frein des loix humaines, il falloit encore celui de la religion.

On peut observer qu'il regne un artifice uniforme dans tous les sophismes, dont M.

Bayle fait usage pour soutenir son paradoxe. Sa these étoit de prouver que l'*athéisme* n'est pas pernicieux à la société ; & pour le prouver, il cite des exemples. Mais quels exemples? de sophistes, ou de sauvages, d'un petit nombre d'hommes spéculatifs fort au dessous de ceux qui dans un état forment le corps des citoyens, ou d'une troupe de barbares & de sauvages infiniment au dessous d'eux, dont les besoins bornés ne réveillent point les passions ; des exemples, en un mot, dont on ne peut rien conclure par rapport au commun des hommes, & à ceux d'entr'eux qui vivent en société. *Voyez* les dissertations de l'union de la religion, de la morale & de la politique de M. Warbuton, d'où sont extraits la plupart des raisonnements qu'on fait contre ce paradoxe de M. Bayle. *Lisez* l'article du *polithéisme*, où l'on examine quelques difficultés de cet auteur. (X).



BASSESSE, ABJECTION.*

TErmes synonymes en ce qu'ils marquent l'un & l'autre l'état où l'on est; mais si on les construit ensemble, *abjection* doit précéder *bassesse*, & la délicatesse de notre langue, veut que l'on dise état d'*abjection*, *bassesse* d'état.

L'*abjection* se trouve dans l'obscurité ou

* Ce synonyme a été omis dans la nouvelle édition qu'on vient de nous donner de ceux de l'abbé Girard. Il renferme de si bonnes instructions, que nous avons cru faire plaisir de l'insérer ici.

nous nous enveloppons de notre propre mouvement, dans le peu d'estime qu'on a pour nous, dans le rebut qu'on en fait, & dans les situations humiliantes où l'on nous réduit. La *bassesse* se trouve dans le peu de naissance, de mérite, de fortune & de dignité.

Observons ici combien la langue seule nous donne de préjugés; si cette derniere réflexion de M. l'abbé Girard est juste : un enfant au moment où il reçoit dans sa mémoire le terme *bassesse*, le reçoit donc comme un signe qui doit réveiller pour la suite, dans son entendement, les idées du défaut de naissance, de mérite, de fortune, de condition & de mépris : soit qu'il lise, soit qu'il écrive, il ne rencontrera jamais le terme *bassesse* qu'il ne lui arrache ce cortege de notions fausses; & les signes grammaticaux ayant cela de particulier, en morale sur-tout, qu'ils indiquent non-seulement les choses, mais encore l'opinion générale que les hommes qui parlent la même langue, en ont conçue, il croira penser autrement que tout le monde, & se tromper, s'il ne méprise pas quiconque manque de naissance, de dignités, de mérite & de fortune, & s'il n'a pas la plus haute vénération pour quiconque a de la naissance, des dignités, du mérite & de la fortune; & mourra peut-être sans avoir conçu que toutes ces qualités étant indépendantes de nous, heureux seulement qui les possede ! Il ne mettra aucune distinction entre le mérite acquis & le mérite inné; & il n'aura jamais su qu'il n'y a proprement que le vice qu'on puisse mépriser, & que la vertu qu'on puisse louer.

Il imaginera que la nature a placé des êtres dans l'élévation, & d'autres dans la *bassesse*,

mais qu'elle ne place personne dans l'*abjection* que l'homme s'y jette de son choix, ou y est plongé par les autres, & faute de penser que les autres sont pour la plupart injustes & remplis de préjugés, la différence mal fondée que l'usage de sa langue met entre les termes *bassesse* & *abjection* achevera de lui corrompre le cœur & l'esprit.

La piété, dit l'auteur des synomynes, diminue les amertumes de l'état d'*abjection*, la stupidité empêche de sentir tous les désagréments de la *bassesse* d'état, l'esprit & la grandeur d'ame font qu'on se chagrine de l'un & qu'on rougit de l'autre, & je dis moi que les termes d'*abjection* & *bassesse*, semblent n'avoir été inventés que par quelques hommes injustes, dans le sein du bonheur, où ils insultoient à ceux que la nature, le hasard & d'autres causes pareilles, n'avoient pas également favorisés; que la philosophie soutient dans l'*abjection* ou l'on est tombé, & ne permet pas de penser qu'on puisse naître dans la *bassesse*; que le philosophe sans naissance, sans biens, sans fortune, sans place, saura bien qu'il n'est qu'un être *abject* pour les autres hommes, mais ne se tiendra point pour tel; que s'il sort de l'état prétendu de *bassesse* qu'on a imaginé, il en sera tiré par son mérite seul, qu'il n'épargnera rien pour ne pas tomber dans l'*abjection*, à cause des inconvénients physiques & moraux qui l'accompagnent, mais que s'il y tombe, sans avoir aucun mauvais usage de sa raison à se reprocher, il ne s'en chagrinera guere, & n'en rougira point.

Il n'y a qu'un moyen d'éviter les inconvénients de la *bassesse* d'état, & les humiliations de

de l'*abjection*. C'est de fuir les hommes ou de ne voir que ses semblables, le premier me semble le plus sûr, & c'est lui que je choisirois.



BEAU.

Avant que d'entrer dans la recherche difficile de l'origine du *beau*, je remarquerai d'abord avec tous les auteurs qui en ont écrit, que par une sorte de fatalité, les choses dont on parle le plus parmi les hommes, sont assez ordinairement celles qu'on connoît le moins; & que telle est, entre beaucoup d'autres, la nature du *beau*. Tout le monde raisonne du *beau* : on l'admire dans les ouvrages de la nature : on l'exige dans les productions des arts : on accorde ou l'on refuse cette qualité à tout moment; cependant si on demande aux hommes du goût le plus sûr & le plus exquis, qu'elle est son origine, sa nature, sa notion précise, sa véritable idée, son exacte définition; si c'est quelque chose d'absolu ou de relatif; s'il y a un *beau* essentiel, éternel, immuable, regle & modele du *beau* subalterne; ou s'il en est de la *beauté* comme des modes : on voit aussi-tôt les sentiments partagés; & les uns avouent leur ignorance, les autres se jettent dans le scepticisme. Comment se fait-il que presque tous les hommes soient d'accord qu'il y a un *beau*; qu'il y en ait tant entr'eux qui le sentent vivement où il est, & que si peu sachent ce que c'est?

Pour parvenir, s'il est possible, à la solu-

tion de ces difficultés, nous commencerons par exposer les différents sentiments des auteurs qui ont écrit le mieux sur le *beau*; nous proposerons ensuite nos idées sur le même sujet, & nous finirons cet article par des observations générales sur l'entendement humain & ses opérations relatives à la quêstion dont il s'agit.

Platon a écrit deux dialogues du *beau*, le *Phedre* & le *grand Hyppias* : dans celui-ci il enseigne plutôt ce que le *beau* n'est pas, que ce qu'il est ; & dans l'autre, il parle moins du *beau* que de l'amour naturel qu'on a pour lui. Il ne s'agit dans le *grand Hyppias*, que de confondre la vanité d'un sophiste ; & dans le *Phedre*, que de passer quelques moments agréables avec un ami dans un lieu délicieux.

Saint Augustin avoit composé un traité sur le *beau* : mais cet ouvrage est perdu, & il ne nous reste de St Augustin sur cet objet important, que quelques idées éparses dans ses écrits, par lesquelles on voit que ce rapport exact des parties d'un tout entr'elles, qui le constituent *un*, étoit, selon lui, le caractere distinct de la *beauté*. Si je demande à un architecte, dit ce grand homme, pourquoi ayant élevé un arcade à une des aîles de son bâtiment, il en fait autant à l'autre; il me répondra sans doute, que *c'est afin que les membres de son architecture symmétrisent bien ensemble*. Mais pourquoi cette symmétrie vous paroît-elle nécessaire ? *Par la raison qu'elle plaît.* Mais qui êtes-vous pour vous ériger en arbitre de ce qui doit plaire ou de ne pas plaire aux hommes, & d'où savez-vous que la symmétrie nous plaît ? *J'en suis sûr, parce que les*

choses ainsi disposées ont de la décence, de la justesse, de la grace; en un mot parce que cela est beau. Fort bien : mais dites-moi, cela est-il *beau* parce qu'il plaît ? ou cela plaît-il parce qu'il est *beau* ? *Sans difficulté, cela plaît parce qu'il est beau.* Je le crois comme vous : mais je vous demande encore pourquoi cela est-il *beau* ? Et si ma question vous embarrasse, puisqu'en effet les maîtres de votre art ne vont guere jusques-là, vous conviendrez du moins sans peine que la similitude, l'égalité, la convenance des parties de votre bâtiment, réduit tout à une espece d'unité qui contente la raison. *C'est ce que je voulois dire.* Oui : mais prenez-y garde, il n'y a point de vraie unité dans les corps, puisqu'ils sont tous composés d'un nombre innombrable de parties, dont chacune est encore composée d'une infinité d'autres. Où la voyez vous donc cette unité qui vous dirige dans la construction de votre dessein; cette unité que vous regardez dans votre art comme une loi inviolable; cette unité que votre édifice doit imiter pour être *beau*, mais que rien sur la terre ne peut imiter parfaitement, puisque rien sur la terre ne peut être parfaitement *un*. Or, delà que s'ensuit-il ? Ne faut-il pas reconnoître qu'il y a au dessus de nos esprits une certaine unité originale, souveraine, éternelle, parfaite, qui est la regle essentielle du *beau*, & que vous cherchez dans la pratique de votre art ? D'où St. Augustin conclut, dans un autre ouvrage, que *c'est l'unité qui constitue, pour ainsi dire, la forme & l'essence du beau en tout genre.* Omnis porrò pulchritudinis forma, unitas est.

M. Wolf dit dans sa *psychologie*, qu'il y a

des choses qui nous plaisent, d'autres qui nous déplaisent ; & que cette différence est ce qui constitue le *beau* & le *laid* : que ce qui nous plaît s'appelle *beau*, & que ce qui nous déplaît est *laid*.

Il ajoute, que la *beauté* consiste dans la perfection ; de maniere que par la force de cette perfection, la chose qui en est revêtue est propre à produire en nous du plaisir.

Il distingue ensuite deux sortes de *beautés* la vraie & l'apparente ; la *vraie* est celle qui naît d'une perfection réelle ; & l'*apparente*, celle qui naît d'une perfection apparente.

Il est évident que St. Augustin avoit été beaucoup plus loin dans la recherche du *beau* que le philosophe Lebnitien : celui-ci semble prétendre d'abord, qu'une chose est *belle*, parce qu'elle nous plaît ; au lieu qu'elle ne nous plaît que parce qu'elle est *belle* ; comme Platon & St. Augustin l'ont très-bien remarqué. Il est vrai qu'il fait ensuite entrer la perfection dans l'idée de la *beauté* : mais qu'est-ce que la perfection ? Le *parfait* est-il plus clair & plus intelligible que le *beau*.

Tous ceux qui se piquent de ne pas parler simplement par coutume & sans réflexion, dit M. Crouzas, voudront descendre dans eux-mêmes, & faire attention à ce qui s'y passe, à la maniere dont ils pensent, & à ce qu'ils sentent lorsqu'ils s'écrient *cela est beau*, s'appercevront qu'ils expriment par ce terme un certain rapport d'un objet, avec des sentiments agréables ou avec des idées d'approbation, & tomberont d'accord que dire *cela est beau*, c'est dire : j'apperçois quelque chose que j'approuve ou qui me fait plaisir.

On voit que cette définition de M. Crou-

nas n'est point prise de la nature du *beau*, mais de l'effet seulement qu'on éprouve à sa présence: elle a le même défaut que celle de M. Wolf. C'est ce que M. Crouzas a bien senti; aussi s'occupe-t-il ensuite à fixer les caracteres du *beau*. Il en compte cinq: la *variété*, l'*unité*, la *régularité*, l'*ordre* & la *proportion*.

D'où il s'ensuit, ou que la définition de saint Augustin est incomplette, ou que celle de M. Crouzas est redondante. Si l'idée d'*unité* ne renferme pas les idées de *variété*, de *régularité*, d'*ordre* & de *proportion*, & si ces qualités sont essentielles au *beau*, S. Augustin n'a pas dû les omettre: si l'idée d'*unité* les renferme, M. Crouzas n'a pas dû les ajouter.

M. Crouzas ne définit point ce qu'il entend par *variété*; il semble entendre par *uuité*, la relation de toutes les parties à un seul but; il fait consister la *régularité* dans la position semblable des parties entr'elles; il désigne par *ordre* une certaine dégradation de parties, qu'il faut observer dans le passage des unes aux autres; & il définit la *proportion*, l'*unité assaisonnée* de *variété*, de *régularité* & d'*ordre* dans chaque partie.

Je n'attaquerai point cette définition du *beau* par les choses vagues qu'elle contient; je me contenterai seulement d'observer ici qu'elle est particuliere, & qu'elle n'est applicable qu'à l'architecture, ou tout au plus à de grands tours dans les autres genres, à une piece d'éloquence, à un dragme, &c. mais non pas à *un mot*, à *une pensée*, à *une portion d'objet*.

M. Hutcheson, célebre professeur de philosophie morale dans l'université de Glascou, s'est fait un systême particulier: il se réduit à

penser qu'il ne faut pas plus demander *qu'est-ce que le beau*, que demander, *qu'est-ce que le visible*. On entend par *visible*, ce qui est fait pour être apperçu par l'œil; & M. Hutcheson entend par *beau* ce qui est fait pour être saisi par le sens interne du *beau*. Son sens interne du *beau*, est une faculté par laquelle nous distinguons les belles choses, comme le sens de la vue est une faculté par laquelle nous recevons la notion des couleurs & des figures. Cet auteur & ses sectateurs mettent tout en œuvre pour démontrer la réalité & la nécessité de ce *sixieme sens*; & voici comment ils s'y prennent.

1°. Notre ame, disent-ils, est passive dans le plaisir & dans le déplaisir. Les objets ne nous affectent pas précisément comme nous le souhaiterions; les uns font sur notre ame une inpression nécessaire de plaisir; d'autres nous déplaisent nécessairement: tout le pouvoir de notre volonté se réduit à rechercher la premiere sorte d'objet, & à fuir l'autre: c'est la constitution même de notre nature, quelquefois individuelle, qui nous rend les uns agréables & les autres désagréables. *Voyez peine & plaisir*.

2°. Il ne peut être aucun objet qui puisse affecter notre ame, sans lui être plus ou moins une occasion nécessaire du plaisir ou de déplaisir: une figure, un ouvrage d'architecture ou de peinture, une composition de musique, une action, un sentiment, un caractere, une expression, un discours, toutes ces choses nous plaisent ou nous déplaisent de quelque maniere. Nous sentons que le plaisir ou le déplaisir s'excitent nécessairement par la contemplation de l'idée qui se présente alors à notre es-

prit avec toutes ses circonstances. Cette impression se fait, quoiqu'il n'y ait rien dans quelques-unes de ces idées de ce qu'on appelle ordinairement *perceptions sensibles ;* & dans celles qui viennent des sens, le plaisir ou le déplaisir qui les accompagnent, naît de l'ordre ou du désordre, de l'arrangement ou défaut de symmétrie, de l'imitation ou de la bizarrerie qu'on remarque dans les objets, & non des idées simples de la couleur, du son & de l'étendue, considérées solitairement. *V. goût.*

3°. Cela posé, j'appelle, dit M. Hutcheson, du nom de *sens internes*, ces déterminaisons de l'ame à se plaire ou a se déplaire à certaines formes ou à certaines idées, quand elle les considere; & pour distinguer les *sens internes* des facultés corporelles connues sous ce nom, j'appelle *sens interne du beau*, la faculté qui discerne le *beau* dans la régularité, l'ordre & l'harmonie, & *sens interne du beau*, celle qui approuve les affections, les actions, les caracteres des agens raisonnables & vertueux. *Voyez bon.*

4o. Comme les déterminations de l'ame à se plaire ou à se déplaire à certaines formes ou à certaines idées, quand elle les considere, s'observent dans tous les hommes, à moins qu'ils ne soient stupides. Sans rechercher encore ce que c'est que le *beau*, il est constant qu'il y a dans tous les hommes un *sens naturel* & propre pour cet objet; qu'ils s'accordent à trouver de la *beauté* dans les figures, aussi généralement qu'à éprouver de la douleur à l'approche d'un trop grand feu, ou du plaisir à manger quand ils sont pressés par l'appétit, quoiqu'il y ait entr'eux une diversité de goûts infinie,

5°. Aussi-tôt que nous naissons, nos *sens externes* commencent à s'exercer & à nous transmettre des percèptions des objets sensibles ; & c'est-là sans doute ce qui nous persuade qu'ils sont naturels. Mais les objets de ce que j'appelle des *sens internes*, ou les sens du beau & du bon, ne se présentent pas si-tôt à notre esprit. Il se passe du temps avant que les enfants réfléchissent, ou du moins qu'ils donnent des indices de réflexion sur les proportions, ressemblances & symmétries, sur les affections & les caracteres ; ils ne connoissent qu'un peu tard les choses qui excitent les goûts ou la répugnance intérieure ; & c'est-là ce qui fait imaginer que ces facultés, que j'appelle les *sens internes du beau & du bon*, viennent uniquement de l'instruction & de l'éducation. Mais quelque notion qu'on ait de la *vertu & de la beauté*, un objet *vertueux ou bon* est une occasion d'approbation & de plaisir, aussi naturellement que d'aimer sont les objets de notre appétit. Et qu'importe que les premiers objets se soient présentés tôt ou tard ? Si les sens ne se développoient en nous que peu-à-peu, & les uns après les autres, en seroient-ils moins des sens & des facultés ? Et serions-nous bien venus à prétendre qu'il n'y a vraiment dans les objets visibles ni couleurs, ni figures, parce que nous aurions eu besoin de temps & d'instructions pour les y appercevoir, & qu'il n'y auroit pas entre nous tous deux personnes qui les appercevroient de la même maniere ? *Voyez sens*.

6o. On appelle *sensations*, les perceptions qui s'excitent dans notre ame à la présence des objets extérieurs, & par l'impression qu'ils font sur nos organes. *Voy. sensations*. Et lors-

que deux perceptions different entiérement l'une de l'autre, & qu'elles n'ont de commun que le nom générique de *sensation*, les facultés par lesquelles nous recevons ces différentes perceptions, s'appellent des *sens différents*. La vue & l'ouie, par exemple, désignent des facultés différentes, dont l'une nous donne les idées des couleurs, & l'autre les idées de son: mais quelque différence que les sons aient entr'eux, & les couleurs entr'elles, on rapporte à un même sens toutes les couleurs, & à un autre sens tous les sons; & il paroît que nos sens ont chacun leur organe. Or si vous appliquez l'observation précédente au *bon* & au *beau*, vous verrez qu'ils sont exactement dans ce cas. *Voyez bon*.

7o. Les défenseurs du *sens interne* entendent par *beau* l'idée que certains objets excitent dans notre ame, & par le *sens interne du beau*, la faculté que nous avons de recevoir cette idée; & ils observent que les animaux ont des facultés semblables à nos sens extérieurs, & qu'ils les ont même quelquefois dans un degré supérieur à nous; mais qu'il n'y en a pas un qui donne un signe de ce qu'on entend ici par *sens interne*. Un être, continuent-ils, peut donc avoir en entier la même sensation extérieure que nous éprouvons, sans observer entre les objets les ressemblances & les rapports; il peut même discerner ces ressemblances & ces rapports sans en ressentir beaucoup de plaisir; d'ailleurs les idées seules de la figure & des formes, &c. sont quelque chose de distinct du plaisir. Le plaisir peut se trouver où les proportions ne sont ni considérées ni connues; il peut manquer, malgré toute l'attention qu'on donne à l'ordre

& aux proportions. Comment nommerons-nous donc cette faculté qui agit en nous sans que nous sachions bien pourquoi? *sens interne*.

8°. Cette dénomination est fondée sur le rapport de la faculté qu'elle désigne avec les autres facultés. Ce rapport consiste principalement en ce que le plaisir que le *sens interne* nous fait éprouver, est différent de la connoissance des principes. La connoissance des principes peut l'accroître ou le diminuer : mais cette connoissance n'est pas lui ni sa cause. Ce sens a des plaisirs nécessaires, car la *beauté* & la *laideur* d'un objet est toujours la même pour nous, quelque dessein que nous puissions former d'en juger autrement. Un objet désagréable, pour être utile, ne nous en paroît pas plus *beau*; un bel objet, pour être nuisible, ne nous paroît pas plus *laid*. Proposez-nous le monde entier, pour nous contraindre par la récompense à trouver belle la laideur, & laide la beauté; ajoutez à ce prix les plus terribles menaces, vous n'apporterez aucun changement à nos perceptions & au jugement du *sens interne*; notre bouche louera ou blâmera à votre gré, mais le *sens interne* restera incorruptible.

9°. Il paroît delà, continuent les mêmes systématiques, que certains objets sont immédiatement & par eux-mêmes les occasions du plaisir que donne la *beauté*; que nous avons un sens propre à le goûter; que ce plaisir est individuel, & qu'il n'a rien de commun avec l'intérêt. En effet, n'arrive-t-il pas en cent occasions qu'on abandonne l'utile pour le *beau*? cette généreuse préférence ne se remarque-t-elle pas quelquefois dans les conditions les plus méprisées? Un honnête artisan se livrera à la

satisfaction de faire un chef-d'œuvre qui le ruine, plutôt qu'à l'avantage de faire un mauvais ouvrage qui l'enrichiroit.

10°. Si on ne joignoit pas à la considération de l'utile quelque sentiment particulier, quelqu'effet subtil d'une faculté différente de l'entendement & de la volonté, on n'estimeroit une maison que pour son utilité, un jardin que pour sa fertilité, un habillement que pour sa commodité. Or cette estimation étroite des choses n'existe pas même dans les enfants & dans les sauvages. Abandonnez la nature à elle-même, & le *sens interne* exercera son empire : peut-être se trompera-t-il dans son objet, mais la sensation de plaisir n'en sera pas moins réelle. Une philosophie austere, ennemie du luxe, brisera les statues, renversera les obélisques, transformera nos palais en cabanes, & nos jardins en forêts : mais elle n'en sentira pas moins la *beauté* réelle de ces objets ; le *sens interne* se révoltera contr'elle, & elle sera réduite à se faire un mérite de son ouvrage.

C'est ainsi, dis-je, que Hutcheson & ses sectateurs s'efforcent d'établir la nécessité du *sens interne du beau* : mais ils ne parviennent qu'à démontrer qu'il y a quelque chose d'obscur & d'impénétrable dans le plaisir que le *beau* nous cause ; que ce plaisir semble indépendant de la connoissance des rapports & des perceptions ; que la vue de l'utile n'y entre pour rien, & qu'il fait des enthousiastes que ni les récompenses ni les menaces ne peuvent ébranler.

Du reste, ces philosophes distinguent dans les êtres corporels un *beau absolu* & un *beau relatif*. Ils n'entendent point par un *beau absolu*, une qualité tellement inhérente dans l'ob-

jet, qu'elle le rende *beau* par lui-même, sans aucun rapport à l'ame qui le voit & qui en juge. Le terme *beau*, semblable aux autres noms des idées sensibles, désigne proprement, selon eux, la perception d'un esprit, comme le froid & le chaud, le doux & l'amer sont des sensations de notre ame, quoique sans doute il n'y ait rien qui ressemble à ces sensations dans les objets qui les excitent, malgré la prévention populaire qui en juge autrement. On ne voit pas, disent-ils, comment les objets pourroient être appellés *beaux*, s'il n'y avoit pas un esprit doué du *sens de la beauté* pour leur rendre hommage. Ainsi par le *beau absolu*, ils n'entendent que celui qu'on reconnoît en quelques objets, sans les comparer à aucune chose extérieure dont ces objets soient l'imitation & la peinture. Telle est, disent-ils, la *beauté* que nous appercevons dans les ouvrages de la nature, dans certaines formes artificielles, & dans les figures, les solides, les surfaces ; & par *beau relatif*, ils entendent celui qu'on apperçoit dans des objets considérés communément comme des imitations & des images de quelques autres. Ainsi leur division a plutôt son fondement dans les différentes sources du plaisir que le *beau* nous cause, que dans les objets ; car il est constant que le *beau absolu* a, pour ainsi dire, un *beau relatif*, & le *beau relatif* un *beau absolu*.

Du beau absolu, selon Hutcheson & ses sectateurs.

Nous avons fait sentir, disent-ils, la nécessité d'un *sens propre* qui nous avertit par le plaisir de la présence du *beau*, voyons mainte-

nant quelles doivent être les qualités d'un objet pour émouvoir ce sens. Il ne faut pas oublier, ajoutent-ils, qu'il ne s'agit ici de ces qualités que relativement à l'homme ; car il y a certainement bien des objets qui font sur eux l'impression de *beauté*, & qui déplaisent à d'autres animaux. Ceux-ci ayant des sens & des organes autrement conformés que les nôtres, s'ils étoient juges du *beau*, en attacheroient des idées à des formes toutes différentes. L'ours peut trouver sa caverne commode, mais il ne la trouve ni belle ni laide ; peut-être s'il avoit le *sens interne du beau*, la regarderoit-il comme une retraite délicieuse. Remarquez en passant, qu'un être bien malheureux, ce seroit celui qui auroit le sens interne du *beau*, & qui ne reconnoîtroit jamais le *beau* que dans des objets qui lui seroient nuisibles : la providence y a pourvu par rapport à nous ; & une chose vraiment *belle*, est assez ordinairement une chose bonne.

Pour découvrir l'occasion générale des idées du *beau* parmi les hommes, les sectateurs d'Hutcheson examinent les êtres les plus simples ; par exemple, les figures, & ils trouvent qu'entre les figures, celles que nous nommons *belles*, offrent à nos sens l'uniformité dans la variété. Ils assurent qu'un triangle équilateral est moins *beau* qu'un quarré ; un pentagone moins *beau* qu'un exagone, & ainsi de suite ; parce que les objets également uniformes sont d'autant plus *beaux*, qu'ils sont plus variés ; & ils sont d'autant plus variés, qu'ils ont plus de côtés comparables. Il est vrai, disent-ils, qu'en augmentant beaucoup le nombre des côtés, on perd de vue les rapports qu'ils ont entr'eux & avec le rayon ;

d'où il s'ensuit que la *beauté* de ces figures n'augmente pas toujours comme le nombre des côtés. Ils se font cette objection, mais ils ne se soucient guere d'y répondre. Ils remarquent seulement que le défaut de parallelisme dans les côtés des eptagones & des autres polygones impairs, en diminue la *beauté*; mais ils soutiennent toujours que, tout étant égal d'ailleurs, une figure réguliere à vingt côtés surpasse en *beauté* celle qui n'en a que douze; que celle-ci l'emporte sur celle qui n'en a que huit, & cette derniere sur le quarré. Ils font le même raisonnement sur les surfaces & sur les solides. De tous les solides réguliers, celui qui a le plus grand nombre de surfaces est pour eux le plus *beau*, & ils pensent que la *beauté* de ces corps va toujours en décroissant jusqu'à la pyramide réguliere.

Mais si entre les objets également uniformes, les plus variés sont les plus *beaux*; selon eux, réciproquement entre les objets également variés, les plus *beaux* seront les plus uniformes: ainsi le triangle équilateral, ou même isocele, est plus *beau* que le scalene; le quarré plus *beau* que le rhombe ou losange. C'est le même raisonnement pour les corps solides réguliers, & en général pour tous ceux qui ont quelque uniformité, comme les cylindres, les prismes, les obélisques, &c. & il faut convenir avec eux que ces corps plaisent certainement plus à la vue que des figures grossieres où l'on n'apperçoit ni uniformité, ni symmétrie, ni unité.

Pour avoir des raisons composées du rapport de l'uniformité & de la variété, ils comparent les cercles & les spheres avec les

ellipses & les sphéroïdes peu excentriques; & ils prétendent que la parfaite uniformité des uns est compensée par la variété des autres, & que leur *beauté* est à peu près égale.

Le *beau*, dans les ouvrages de la nature, a le même fondement, selon eux. Soit que vous envisagiez, disent-ils, les formes des corps célestes, leurs révolutions, leurs aspects; soit que vous descendiez des cieux sur la terre, & que vous considériez les plantes qui la couvrent, les couleurs dont les fleurs sont peintes, la structure des animaux, leurs especes, leurs mouvements, la proportion de leurs parties, le rapport de leur méchanisme à leur bien être; soit que vous vous élanciez dans les airs, & que vous examiniez les oiseaux & les météores, ou que vous vous plongiez dans les eaux, & que vous compariez entr'eux les poissons, vous rencontrerez par-tout l'uniformité dans la variété; par-tout vous verrez ces qualités compensées dans les êtres également *beaux*, & la raison, composée des deux, inégale dans les êtres. De *beauté* inégale, en un mot, s'il est permis de parler encore la langue des géometres, vous verrez dans les entrailles de la terre, au fond des mers, au haut de l'atmosphere, dans la nature entiere, & dans chacune de ses parties, l'uniformité dans la variété, & la *beauté* toujours en raison, composée de ces deux qualités. Ils traitent ensuite de la beauté des arts, dont on ne peut regarder les productions comme une véritable imitation, telle que l'architecture, les arts méchaniques, & l'harmonie naturelle; ils font tous leurs efforts pour les assujettir à leurs loix de l'uniformité dans la variété; & si leurs preuves péchent, ce n'est pas par le dé-

faut de l'énumération, ils descendent depuis le palais le plus magnifique, jusqu'au plus petit édifice; depuis l'ouvrage le plus précieux, jusqu'aux bagatelles, montrant le caprice par-tout où manque l'uniformité, & l'insipidité où manque la variété.

Mais il est une classe d'être fort différents des précédents, dont les sectateurs d'Hutcheson sont fort embarrassés; car on n'y reconnoît de la *beauté*, & cependant la regle de l'uniformité dans la variété ne leur est pas applicable; ce sont les démonstrations des vérités abstraites & universelles. Si un théorême contient une infinité de vérités particulieres qui n'en sont que le développement, ce théorême n'est proprement que le corollaire d'un axiome d'où découle une infinité d'autres théorêmes; cependant on dit, voilà un *beau théorême*, & l'on ne dit pas *voilà un bel axiome*.

Nous donnerons plus bas la solution de cette difficulté dans d'autres principes. Passons à l'examen du *beau relatif*, de ce *beau* qu'on apperçoit dans un objet considéré comme l'imitation d'un original, selon ceux de Hutcheson & de ses sectateurs.

Cette partie de son systême n'a rien de particulier, selon cet auteur; & selon tout le monde, ce *beau* ne peut consister que dans la conformité qui se trouve entre le modele & la copie.

D'où il s'ensuit que pour le *beau relatif*, il n'est pas nécessaire qu'il y ait aucune *beauté* dans l'original. Les forêts, les montagnes, les précipices, le chaos, les rides de la vieillesse, la pâleur de la mort, les effets de la maladie, plaisent en peinture; ils plaisent aussi en poésie: ce qu'Aristote appelle un ca-

ractere moral, n'est point celui d'un homme vertueux; & ce qu'on entend par *fabula bene morata*, n'est autre chose qu'un poëme épique ou dramatique, où les actions, les sentiments & les discours sont d'accord avec les caracteres bons ou mauvais.

Cependant on ne peut nier que la peinture d'un objet qui aura quelque *beauté absolue*, ne plaise ordinairement davantage que celle d'un objet qui n'aura point ce *beau*. La seule exception qu'il y ait peut-être à cette regle, c'est le cas où la conformité de la peinture avec l'état du spectateur, gagnant tout ce qu'on ôte à la *beauté absolue* du modele, la peinture en devient d'autant plus intéressante; cet intérêt qui naît de l'imperfection, est la raison pour laquelle on a voulu que le héros d'un poëme épique ou héroïque ne fût point sans défauts.

La plupart des autres *beautés* de la poésie & de l'éloquence suivent la loi du *beau relatif*. La conformité avec le vrai rend les comparaisons, les métaphores, & les allégories *belles*, lors même qu'il n'y a aucune *beauté absolue* dans les objets qu'elles représentent.

Hutcheson insiste ici sur le penchant que nous avons à la comparaison. Voici selon lui quelle en est l'origine. Les passions produisent presque toujours dans les animaux les mêmes mouvements qu'en nous; & les objets inanimés de la nature, ont souvent des positions qui ressemblent aux attitudes du corps humain, dans certains états de l'ame; il n'en a pas fallu davantage, ajoute l'auteur que nous analysons, pour rendre le lion symbole de la fureur, le tigre celui de la cruauté; un chêne droit, & dont la cime orgueilleuse s'éleve

jusques dans sa hure, l'emblême de l'audace; les mouvements d'une mer agitée, la peinture des agitations de la colere; & la molesse de la tige d'un pavot, dont quelques gouttes de pluie ont fait pencher la tête, l'image d'un moribond.

Tel est le systême de Hutcheson, qui paroîtra sans doute plus singulier que vrai. Nous ne pouvons cependant trop recommander la lecture de son ouvrage, sur-tout dans l'original; on y trouvera un grand nombre d'observations délicates sur la maniere d'atteindre la perfection dans la pratique des beaux arts. Nous allons maintenant exposer les idées du pere André, Jésuite. *Son essai sur le beau* est le systême le plus suivi, le plus étendu, & le mieux lié que je connoisse. J'oserois assurer qu'il est dans son genre ce que le traité des *beaux arts, réduit à un seul principe*, est dans le sien. Ce sont deux bons ouvrages auxquels il n'a manqué qu'un chapitre pour être excellents, & il faut savoir d'autant plus mauvais gré à ces deux auteurs de l'avoir omis. M. l'abbé Batteux rappelle tous les principes des beaux arts à l'imitation de la belle nature: mais il ne nous apprend point ce que c'est que la *belle nature*. Le pere André distribue avec beaucoup de sagacité & de philosophie le *beau* en général, dans ses différentes especes; il les définit toutes avec précision: mais on ne trouve la définition du genre, celle du *beau* en général, dans aucun endroit de son livre, à moins qu'il ne le fasse consister dans l'unité comme S. Augustin. Il parle sans cesse d'ordre, de proportion, d'harmonie, &c. mais il ne dit pas un mot de l'origine de ces idées.

Le pere André distingue les notions générales de l'esprit pur, qui nous donnent les regles éternelles du *beau*; les jugements naturels de l'ame où le sentiment se mêle avec les idées purement spirituelles, mais sans les détruire; & les préjugés de l'éducation & de la coutume, qui semblent quelquefois les renverser les uns & les autres. Il distribue son ouvrage en quatre chapitres; le premier, est du *beau visible*; le second, du *beau dans les mœurs*; le troisieme, du *beau dans les ouvrages d'esprit*; & le quatrieme, du *beau musical*.

Il agite trois questions sur chacun de ces objets; il prétend qu'on y découvre un *beau essentiel*, absolu, indépendant de toute institution, même divine; un *beau naturel*, dépendant de l'institution du créateur, mais indépendant de nos opinions & de nos goûts; un *beau artificiel*, & en quelque sorte arbitraire, mais toujours avec quelque dépendance des loix éternelles.

Il fait consister le *beau essentiel* dans la régularité, l'ordre, la proportion, la symmétrie en général; *le beau naturel*, dans la régularité, l'ordre, les proportions, la symmétrie, observés dans les êtres de la nature; le *beau artificiel*, dans la régularité, l'ordre, la symmétrie, les proportions observées dans nos productions méchaniques, nos parures, nos bâtiments, nos jardins. Il remarque que ce dernier *beau* est mêlé d'arbitraire & d'absolu. En architecture, par exemple, il apperçoit deux sortes de regles, les unes qui découlent de la nation indépendante de nous, du *beau original & essentiel*, & qui exigent indispensablement la perpendicularité des colonnes, le pa-

rallélisme des étages, la symmétrie des membres, le dégagement & l'élégance du dessein, & l'unité dans le tout. Les autres, qui sont fondées sur des observations particulieres, que les maîtres ont faites en divers temps, & par lesquels ils ont déterminé les proportions des parties dans les cinq ordres d'architecture. C'est en conséquence de ces regles, que dans le toscan, la hauteur de la colonne contient sept fois le diametre de sa base; dans le dorique, huit fois, neuf dans l'ionique, dix dans le corinthien, & dans le composite autant; que les colonnes ont un renflement, depuis leur naissance jusqu'au tiers du fût; que dans les deux autres tiers, elles diminuent peu à peu, en fuyant le chapiteau; que les entre-colonnements sont au plus de huit modules, & au moins de trois; que la hauteur des portiques; des arcades, des portes & des fenêtres, est double de leur largeur. Ces regles n'étant fondées que sur des observations à l'œil, & sur des exemples équivoques, sont toujours un peu incertaines, & ne sont pas tout-à-fait indispensables. Aussi voyons-nous quelquefois que les grands architectes se mettent au dessus d'elles, y ajoutent, en rabattent, & en imaginent de nouvelles, selon les circonstances.

Voilà donc dans les productions des arts, un *beau essentiel*, un *beau de création humaine* & un *beau de systême*. Un *beau essentiel*, qui consiste dans l'ordre; un *beau* de *création humaine*, qui consiste dans l'application libre & dépendante de l'artiste des loix de l'ordre, ou, pour parler plus clairement, dans le choix de tel ordre; & un *beau* de *systême*, qui naît des observations, & qui donne des varié-

tés, même entre les plus savans artistes; mais jamais au préjudice du beau essentiel, qui est une barrierere qu'on ne doit jamais franchir. *Hic murus ahænus esto.* S'il est arrivé quelquefois aux grands maîtres de se laisser emporter par leur génie au delà de cette barriere, c'est dans les occasions rares où ils ont prévu que cet écart ajouteroit plus à la *beauté*, qu'il ne lui ôteroit; mais ils n'en ont pas moins fait une faute qu'on peut leur reprocher.

Le *beau arbitraire* se subdivise, selòn le même auteur, en un *beau* de *génie*, un *beau* de *goût*, & un *beau* de *pur caprice*. Un *beau de génie*, fondé sur la connoissance du *beau essentiel*, qui donne les regles inviolables; un *beau* de *goût*, fondé sur la connoissance des ouvrages de la nature, & des productions des grands maîtres, qui dirige dans l'application & l'emploi du *beau essentiel*; un *beau de caprice*, qui, n'étant fondé sur rien, ne doit être admis nulle part.

Que devient le systême de Lucrece & des Pyrrhoniens, dans le systême du pere André? Que reste-t-il d'abandonné à l'arbitraire? presque rien : aussi, pour toute réponse à l'objection de ceux qui prétendent que la beauté est d'éducation & de préjugé, il se contente de développer la source de leur erreur. Voici, dit-il, comment ils ont raisonné. Ils ont cherché dans les meilleurs ouvrages des exemples de *beau* de *caprice*, & ils n'ont pas eu de peine à y en rencontrer, & à démontrer que le *beau* qu'on y reconnoissoit étoit de caprice; ils ont pris des exemples du *beau* de *goût*, & ils ont très-bien démontré qu'il y avoit aussi de l'arbitraire dans ce *beau*, & sans aller plus loin, ni s'appercevoir que leur énumération étoit in-

complette, ils ont conclu que tout ce qu'on appelle *beau*, étoit arbitraire & de caprice : mais on conçoit aisément que leur conclusion n'étoit juste que par rapport à la troisieme branche du *beau artificiel*, & que leur raisonnement n'attaquoit, ni les deux autres branches de ce *beau*, ni le *beau naturel*, ni le *beau essentiel*.

Le pere André passe ensuite à l'application de ses principes, aux *mœurs*, aux ouvrages d'esprit, & à la musique ; & il démontre qu'il y a dans ces trois objets du *beau*, un *beau essentiel*, absolu & indépendant de toute institution, même divine, qui fait qu'une chose est une ; un *beau naturel*, dépendant de l'institution du créateur, mais indépendant de nous ; un *beau arbitraire*, dépendant de nous, mais sans préjudice du *beau essentiel*.

Un *beau essentiel* dans les mœurs, dans les ouvrages d'esprit, & dans la musique, fondé sur l'ordonnance, la régularité, la proportion, la justesse, la décence, l'accord, qui se remarquent dans une *belle action*, *une bonne piece*, *un beau concert*, & qui font les productions morales, intellectuelles & harmoniques, sont *unes*.

Un *beau naturel*, qui n'est autre chose dans les mœurs, que l'observation du *beau essentiel* dans notre conduite, relative à ce que nous sommes, entre les êtres de la nature ; dans les ouvrages d'esprit, que l'imitation & la peinture fidele des productions de la nature en tout genre ; dans l'harmonie, qu'une soumission aux loix que la nature a introduites dans les corps sonores, leur raisonnance, & la conformation de l'oreille.

Un *beau artificiel*, qui consiste dans les

mœurs, à se conformer aux usages de sa nation, au génie de ses concitoyens, à leurs loix; dans les ouvrages d'esprit, à respecter les regles du discours, à connoître la langue, & à suivre le goût dominant; dans la musique, à insérer à propos la dissonance, à conformer ses productions aux mouvements & aux intervalles reçus.

D'où il s'ensuit que, selon le pere André, le *beau essentiel* & la vérité ne se montrent nulle part avec tant de profusion, que dans l'univers; le *beau moral*, que dans le philosophe chrétien; & le *beau intellectuel*, que dans une tragédie, accompagnée de musique & de décorations.

L'auteur qui nous a donné *l'essai sur le mérite & la vertu*, rejette toutes ces distinctions du *beau*, & prétend, avec beaucoup d'autres, qu'il n'y a qu'un beau, dont l'utile est le fondement: ainsi tout ce qui est ordonné, de maniere à produire le plus parfaitement l'effet qu'on se propose, est suprêmement *beau*. Si vous lui demandez, qu'est-ce qu'un *bel homme*, il vous répondra que c'est celui dont les membres bien proportionnés conspirent, de la façon la plus avantageuse, à l'accomplissement des fonctions animales de l'homme. *Voy. essai sur le mérite & la vertu*, *pag.* 48. L'homme, la femme, le cheval, & les autres animaux, continuera-t-il, occupent un rang dans la nature: or, dans la nature, ce rang détermine les devoirs à remplir; les devoirs déterminent l'organisation, & l'organisation est plus ou moins parfaite ou *belle*, selon le plus ou le moins de facilité que l'animal en reçoit, pour vaquer à ses fonctions. Mais cette facilité n'est pas arbitraire, ni par conséquent les formes

qui la constituent, ni la *beauté* qui dépend de ces formes. Puis, descendant delà aux objets les plus communs, aux chaises, aux tables, aux portes, &c. il tâchera de vous prouver que la forme de ces objets ne nous plaît qu'à proportion de ce qu'elle convient mieux à l'usage auquel on les destine; & si nous changeons si souvent de mode, c'est-à-dire, si nous sommes si peux constants dans les goûts, pour les formes que nous leur donnons, c'est, dira-t-il, que cette conformation la plus parfaite, relativement à l'usage, est très difficile à rencontrer; c'est qu'il y a là une espece de *maximon*, qui échappe à toutes les finesses de la géométrie naturelle & artificielle, & autour duquel nous tournons sans cesse : nous nous appercevons à-merveille quand nous en approchons, & quand nous l'avons passé; mais nous ne sommes jamais sûr de l'avoir atteint. Delà cette révolution perpétuelle dans les formes, où nous les abandonnons pour d'autres, où nous disputons sans fin sur celles que nous conservons. D'ailleurs ce point n'est pas par-tout au même endroit; ce *maximon* a, dans mille occasions, des limites plus étendues ou plus étroites : quelques exemples suffiront pour éclaircir sa pensée. Tous les hommes, ajoutera-t-il, ne sont pas capables de la même attention, n'ont pas la même force d'esprit; ils sont tous plus ou moins patients, plus ou moins instruits, &c. Que produira cette diversité? C'est qu'un spectacle composé d'académiciens trouvera l'intrigue d'Héraclius admirable, & que le peuple la traitera d'embrouillée; c'est que les uns restreindront l'étendue d'une comédie à trois actes, & les autres prétendront qu'on peut l'étendre à sept, & ainsi du

du reste. Avec quelque vraisemblance que ce systême soit exposé, il ne m'est pas possible de l'admettre.

Je conviens avec l'auteur, qu'il se mêle dans tous nos jugements, un coup d'œil délicat sur ce que nous sommes, un retour imperceptible vers nous-mêmes, & qu'il y a mille occasions où nous croyons n'être enchantés que par les belles formes, & où elles sont, en effet, la cause principale, mais non la seule de notre admiration; je conviens que cette admiration n'est pas toujours aussi pure que nous l'imaginons: mais comme il ne faut qu'un fait pour renverser un systême, nous sommes contraints d'abandonner celui de l'auteur que nous venons de citer, quelque attachement que nous ayons eu jadis pour ses idées; & voici nos raisons.

Il n'est personne qui n'ait éprouvé que notre attention se porte principalement sur la similitude des parties, dans les choses mêmes où cette similitude ne contribue point à l'utilité: pourvu que les pieds d'une chaise soient égaux & solides; qu'importe qu'ils aient la même figure? ils peuvent différer en ce point, sans en être moins utiles. L'un pourra donc être droit, & l'autre en pied de biche; l'un courbe en dehors, & l'autre en dedans. Si l'on fait une porte en forme de bierre, sa forme paroîtra peut-être mieux assortie à la figure de l'homme, qu'aucune des formes qu'on suit. De quelle utilité sont en architecture les imitations de la nature, & de ses productions? A quelle fin placer une colonne, & des guilardes où il ne faudroit qu'un poteau de bois, ou qu'un massif de pierre? A quoi bon ces cariatides? Une colonne est-elle destinée à

faire la fonction d'un homme, ou un homme a-t-il jamais été destiné à faire l'office d'une colonne dans l'angle d'un vestibule ? Pourquoi imite-t-on, dans les entablements, des objets naturels ? Qu'importe que dans cette imitation les proportions soient bien ou mal observées ? Si l'utilité est le seul fondement de la *beauté*, les bas reliefs, les cannelures, les vases, & en général tous les ornements deviennent ridicules & superflus.

Mais le goût de l'imitation se fait sentir dans les choses dont le but unique est de plaire ; & nous admirons souvent des formes, sans que la notion de l'utile nous y porte. Quand le propriétaire d'un cheval ne le trouveroit jamais *beau*, que quand il compare la forme de cet animal, au service qu'il prétend en tirer ; il n'en est pas de même du passant à qui il n'appartient pas. Enfin, on discerne tous les jours de la *beauté* dans des fleurs, des plantes, & mille ouvrages de la nature, dont l'usage nous est inconnu.

Je sais qu'il n'y a aucune des difficultés que je viens de proposer contre le système que je combats, à laquelle on ne puisse répondre : mais je pense que ces réponses seroient plus subtiles que solides.

Il suit de ce qui précede, que Platon s'étant moins proposé d'enseigner la vérité à ses disciples, que de désabuser ses concitoyens sur le compte des sophistes, nous offre dans ses ouvrages, à chaque ligne, des exemples du *beau* ; nous montre très-bien ce que ce n'est point, mais ne nous dit rien de ce que c'est.

Que saint Augustin a réduit toute *beauté* à l'unité, ou au rapport exact des parties d'un tout entr'elles, & au rapport exact des par-

ties d'une partie considérée comme tout, & ainsi à l'infini ; ce qui me semble constituer plutôt l'essence du parfait que du *beau*.

Que M. Wolf a confondu le *beau* avec le plaisir qu'il occasionne, & avec la perfection ; quoiqu'il y ait des êtres qui plaisent sans être *beaux* ; d'autres qui sont *beaux* sans plaire ; que tout être soit susceptible de la derniere perfection, & qu'il y en ait qui ne sont pas susceptibles de la moindre *beauté*. Tels sont tous les objets de l'odorat & du goût, considérés relativement à ces sens.

Que M. Crouzas, en chargeant sa définition du *beau*, ne s'est pas apperçu que plus il multiplioit les caracteres du *beau*, plus il le particularisoit ; & que s'étant proposé de traiter du beau en général, il a commencé par en donner une notion, qui n'est applicable qu'à quelques especes de *beaux* particuliers.

Que Hutcheson, qui s'est proposé deux objets, le premier, d'expliquer l'origine du plaisir que nous éprouvons à la presence du *beau* ; & le second, de rechercher les qualités que doit avoir un être, pour occasionner en nous ce plaisir individuel, & par conséquent, nous paroître *beau*, a moins prouvé *la réalité de son sixieme sens*, que fait sentir la difficulté de développer, sans ce secours, la source du plaisir que nous donne le *beau* ; & que son principe de *l'uniformité, dans la variété*, n'est pas général ; qu'il en fait, aux figures de la géométrie, une application plus subtile que vraie, & que ce principe ne s'applique point du tout à une autre sorte de *beau*, celui des démonstrations des vérités abstraites & universelles.

Que le systême proposé dans *l'essai sur le*

mérite & sur la vertu, où l'on prend l'utile pour le seul & unique fondement du *beau*, est plus défectueux encore qu'aucun des précédents.

Enfin, que le P. André, Jésuite, ou l'auteur de *l'essai sur le beau*, est celui, qui, jusqu'à present, a le mieux approfondi cette matiere; en a le mieux connu l'étendue & la difficulté; en a posé les principes les plus vrais & les plus solides, & mérite le plus d'être lu.

La seule chose qu'on pût desirer peut-être dans son ouvrage, c'étoit de développer l'origine des notions qui se trouvent en nous de rapport, d'ordre, de symmétrie; car du ton sublime dont il parle de ces notions, on ne sait s'il les croit acquises & factices, ou s'il les croit innées : mais il faut ajouter en sa faveur que la matiere de son ouvrage, plus oratoire encore que philosophique, l'éloignoit de cette discussion dans laquelle nous allons entrer.

Nous naissons avec la faculté de sentir & de penser : le premier pas de la faculté de penser, c'est d'examiner ses perceptions, de les unir, de les comparer, de les combiner, d'appercevoir entr'elles des rapports de convenance & disconvenance, &c. Nous naissons avec des besoins qui nous contraignent de recourir à différents expédients, entre lesquels nous avons souvent été convaincus par l'effet que nous en attendions, & par celui qu'ils produisoient qu'il y en a de bons, de mauvais, de prompts, de courts de complets, d'incomplets, &c. La plupart de ces expédients étoient un outil, une machine, ou quelqu'autre invention de ce genre : mais toute machine suppose combinaison, arrangement de parties, tendantes à un même but, &c.

Voilà donc nos besoins, & l'exercice le plus immédiat de nos facultés, qui conspirent aussi-tôt que nous naissons à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de symmétrie, de méchanisme, de proportion, d'unité : toutes ces idées viennent des sens, & sont factices ; & nous avons passé de la notion d'une multitude d'êtres artificiels & naturels, arrangés, proportionnés, combinés, symmétrisés, à la notion positive & abstraite d'ordre, d'arrangement, de proportion, de combinaison, de rapports, de symmétrie, & à la notion abstraite & négative de disproportion, de désordre & de chaos.

Ces notions sont expérimentales comme toutes les autres : elles nous sont aussi venues par les sens ; il n'y auroit point de Dieu, que nous ne les aurions pas moins : elles ont précédé de long-temps en nous celle de son existence : elles sont aussi positives, aussi distinctes, aussi nettes, aussi réelles, que celles de longueur, largeur, profondeur, quantité, nombre ; comme elles ont leur origine dans nos besoins & l'exercice de nos facultés, y eût-il sur la surface de la terre quelque peuple dans la langue duquel ces idées n'auroient point de nom, elles n'en existeroient pas moins dans les esprits d'une maniere plus ou moins étendue, plus ou moins développée, fondée sur un plus ou moins grand nombre d'expériences, appliquée à un plus ou moins grand nombre d'êtres ; car voilà toute la différence qu'il peut y avoir entre un peuple & un autre peuple, entre un homme & un autre homme chez le même peuple ; & quelles que soient les expressions sublimes dont on se serve pour désigner les notions abstraites d'or-

dre, de proportion, de rapports, d'harmonie; qu'on les appelle, si l'on veut, *éternelles, originales, souveraines, regles essentielles du beau*; elles ont passé par nos sens pour arriver dans notre entendement, de même que les notions les plus viles; & ce ne sont que des abstractions de notre esprit.

Mais à peine l'exercice de nos facultés intellectuelles, & la nécessité de pourvoir à nos besoins par des inventions, des machines, &c. eurent-ils ébauché dans notre entendement les notions d'ordre, de rapports, de proportion, de liaison, d'arrangement, de symmétrie, que nous nous trouvâmes environnés d'êtres ou les mêmes notions étoient, pour ainsi dire, répétées à l'infini; nous ne pumes faire un pas dans l'univers sans que quelque production ne les réveillât; elles entrerent dans notre ame à tout instant & de tous côtés; tout ce qui se passoit en nous, tout ce qui existoit hors de nous, tout ce qui subsistoit des siecles écoulés, tout ce que l'industrie, la réflexion, les découvertes de nos contemporains, produisoient sous nos yeux, continuoit de nous inculquer les notions d'ordre, de rapports, d'arrangement, de symmétrie, de convenance, de disconvenance, &c., & il n'y a pas une notion, si ce n'est peut-être celle d'existence, qui ait pu devenir aussi familiere aux hommes, que celle dont il s'agit.

S'il n'entre donc dans la notion du *beau* soit *absolu*, soit *relatif*, soit *général*, soit *particulier*, que les notions d'ordre, de rapports, de proportions, d'arrangement, de symmétrie, de convenance, de disconvenance; ces notions ne découlant pas d'une autre source que celles d'existence, de nombre, de longueur,

largeur, profondeur & une infinité d'autres, sur lesquelles on ne conteste point, on peut, ce me semble, employer les premieres dans une définition du *beau*, sans être accusés de substituer un terme à la place d'un autre, & de tourner dans un cercle vicieux.

Beau est un terme que nous appliquons à une infinité d'êtres : mais quelque différence qu'il y ait entre ces êtres, il faut ou que nous fassions une fausse application du terme *beau*, ou qu'il y ait dans tous ces êtres une qualité dont le terme *beau* soit le signe.

Cette qualité ne peut être du nombre de celles qui constituent leur différence spécifique ; car ou il n'y auroit qu'un seul être *beau*, ou tout au plus qu'une seule belle espece d'êtres.

Mais entre les qualités communes à tous les êtres que nous appellons *beaux*, laquelle choisirons-nous pour la chose dont le terme *beau* est le signe ? Laquelle ? Il est évident, ce me semble, que ce ne peut-être que celle dont la présence les rend tous *beaux* ; dont la fréquence ou la rareté, si elle est susceptible de fréquence & de rareté, les rend plus ou moins *beaux*, dont l'absence les fait cesser d'être *beaux* ; qui ne peut changer de nature, sans faire changer le *beau* d'espece, & dont la qualité contraire rendroit les plus beaux désagréables & laids ; celle en un mot par qui la beauté commence, augmente, varie à l'infini, décline & disparoît : or il n'y a que la notion des *rapports* capable de ces effets.

J'appelle donc *beau* hors de moi, tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée des rapports, & *beau* par rapport à moi, tout ce qui réveille cette idée.

Quand je dis *tout*, j'en excepte pourtant les qualités relatives au goût & à l'odorat; quoique ces qualités puissent réveiller en nous l'idée de rapports, on n'appelle point beaux les objets en qui elles résident, quand on ne les considere que relativement à ces qualités. On dit *un mets excellent*, *une odeur délicieuse*; mais non pas *un beau mets*, *une belle odeur*. Lors donc qu'on dit *voilà un beau turbot*, *voilà une belle rose*, on considere d'autres qualités dans la rose & dans le turbot que celles qui sont relatives aux sens du goût & de l'odorat.

Quand je dis *tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapport*, *ou tout ce qui réveille cette idée*, c'est qu'il faut bien distinguer les formes qui sont dans les objets, & la notion que j'en ai. Mon entendement ne met rien dans les choses & n'en ôte rien. Que je pense ou ne pense point à la façade du Louvre, toutes les parties qui la composent n'en ont pas moins telle ou telle forme, & tel & tel arrangement entr'elles : qu'il y eût des hommes ou qu'il n'y en eût point, elle n'en seroit pas moins belle; mais seulement pour des êtres possibles, constitués de corps & d'esprit comme nous; car pour d'autres, elle pourroit n'être ni *belle* ni *laide*, ou même être *laide*. D'où il s'ensuit que, quoiqu'il n'y ait point de *beau absolu*, il y a deux sortes de *beau* par rapport à nous, un *beau réel* & un *beau apperçu*.

Quand je dis, *tout ce qui réveille en nous l'idée de rapports*, je n'entends pas que pour appeller un être *beau*, il faille apprécier quelle est la sorte de rapports qui regne; je n'exige pas que celui qui voit un morceau d'architecture soit en état d'assurer ce que l'architec-

même peut ignorer, que cette partie est à celle-là, comme tel nombre est à tel nombre; ou que celui qui entend un concert sache plus quelquefois que ne sait le musicien, que tel son est à tel son dans le rapport de 2 à 4, ou de 4 à 5. il suffit qu'il apperçoive & sente que les membres de cette architecture, & que les sons de cette piece de musique ont du rapport, soit entr'eux, soit avec d'autres objets. C'est l'indétermination de ces rapports, la facilité de les saisir, & le plaisir qui accompagne leur perception, qui a fait imaginer que le *beau* étoit plutôt un affaire de sentiment que de raison. J'ose assurer que toutes les fois qu'un principe nous sera connu dès la plus tendre enfance, & que nous en ferons par l'habitude une application facile & subite aux objets placés hors de nous, nous croirons en juger par sentiment; mais nous ferons contraints d'avouer notre erreur dans toutes les occasions ou la complication des rapports & la nouveauté de l'objet suspendront l'application du principe: alors le plaisir attendra pour se faire sentir, que l'entendement ait prononcé que l'objet est *beau*; d'ailleurs le jugement en pareil cas est presque toujours du *beau relatif* & non du *beau réel*.

Ou l'on considere les rapports dans les mœurs, & l'on a le *beau moral*; ou on les considere dans les ouvrages de littérature, & on a le *beau littéraire*; ou on les considere dans les pieces de musique, & l'on a *le beau musical*; ou on les considere dans les ouvrages de la nature, & l'on a le *beau naturel*; ou on les considere dans les ouvrages méchaniques des hommes, & on a le *beau artificiel*; ou on les considere dans les représentations des ouvra-

ges de l'art ou de la nature, & on à le *beau d'imitation* : dans quelque objet, & sous quelque aspect que vous considériez les rapports dans un même objet, le *beau* prendra différens noms.

Mais un même objet, quel qu'il soit, peut être considéré solitairement & en lui-même, ou rélativement à d'autres. Quand je prononce d'une fleur qu'elle est *belle*, ou d'un poisson qu'il est *beau*, qu'entends-je ? Si je considére cette fleur ou ce poisson solitairement; je n'entends pas autre chose, sinon que j'apperçois entre les parties dont ils sont composés, de l'ordre, de l'arrangement, de la symmétrie, des rapports (car tous ces mots ne désignent que différentes manieres d'envisager les rapports mêmes): en ce sens toute fleur est *belle*, tout poisson est *beau*; mais de quel *beau* ? de celui que j'appelle *beau réel*.

Si je considere la fleur & le poisson relativement à d'autres fleurs & d'autres poissons; quand je dis qu'ils sont *beaux*, cela signifie qu'entre les êtres de leur genre, qu'entre les fleurs celle-ci, qu'entre les poissons celui-là, réveillent en moi le plus d'idées de rapports, & le plus de certains rapports; car je ne tarderai pas à faire voir que tous les rapports n'étant pas de la même nature, ils contribuent plus ou moins les uns que les autres à la *beauté*. Mais je puis assurer que sous cette nouvelle façon de considérer les objets, il y a *beau* & *laid* : mais quel *beau*, quel *laid* ? celui qu'on appelle *relatif*.

Si au lieu de prendre une fleur ou un poisson, on généralise, & qu'on prenne une plante ou un animal; si on particularise & qu'on prenne une rose & un turbot, on en

tirera toujours la distinction du *beau relatif* & du *beau réel*.

D'où l'on voit qu'il y a plusieurs *beaux relatifs*, & qu'une tulipe peut être *belle* ou *laide* entre les tulipes, *belle* ou *laide* entre les fleurs. *belle* ou *laide* entre les plantes, *belle* ou *laide* entre les productions de la nature.

Mais on conçoit qu'il faut avoir vu bien des roses & bien des turbots, pour prononcer que ceux-ci sont *beaux* ou *laids* entre les roses & les turbots; bien des plantes & bien des poissons, pour prononcer que la rose & le turbot sont *beaux* ou *laids* entre les plantes & les poissons; & qu'il faut avoir une grande connoissance de la nature, pour prononcer qu'ils sont *beaux* ou *laids* entre les productions de la nature.

Qu'est-ce donc qu'on entend, quand on dit à un artiste *imitez la belle nature?* ou l'on ne sait ce qu'on commande, ou on lui dit: si vous avez à peindre une fleur, & qu'il vous soit d'ailleurs indifférent laquelle peindre, prenez la plus *belle* d'entre les fleurs; si vous avez à peindre une plante, & que votre sujet ne demande point que ce soit un chêne ou un ormeau sec, rompu, brisé, ébranché, prenez la plus *belle* d'entre les plantes; si vous avez à peindre un objet de la nature, & qu'il vous soit indifférent lequel choisir, prenez le plus *beau*.

D'où il s'ensuit, 1o. que le principe de l'imitation de la belle nature, demande l'étude la plus profonde & la plus étendue de ses productions en tout genre.

2o. Que quand on auroit la connoissance la plus parfaite de la nature, & des limites qu'elle s'est prescrite dans la production de chaque

être, il n'en seroit pas moins vrai que le nombre des occasions où le plus *beau* pourroit être employé dans les arts d'imitation, seroit à celui où il faut préférer le moins *beau*, comme l'unité est à l'infini.

3°. Que quoiqu'il y ait en effet un *maximum de beauté* dans chaque ouvrage de la nature, considéré en lui-même; ou, pour me servir d'un exemple, que quoique la plus belle rose qu'elle produise, n'ait jamais ni la hauteur, ni l'étendue d'un chêne, cependant il n'y a ni *beau* ni *laid* dans ses productions, considérées relativement à l'emploi qu'on en peut faire dans les arts d'imitation.

Selon la nature d'un être, selon qu'il excite en nous la perception d'un plus grand nombre de rapports, & selon la nature des rapports qu'il excite, il est *joli*, *beau*, *plus beau*, *très-beau* ou *laid*; *bas*, *petit*, *grand*, *élevé*, *sublime*, *outré*, *burlesque* ou *plaisant*; & ce seroit faire un très-grand ouvrage, & non pas un article de dictionnaire, que d'entrer dans tous ces détails: il nous suffit d'avoir montré les principes; nous abandonnons au lecteur le soin des conséquences & des applications. Mais nous pouvons lui assurer, que soit qu'il prenne ses exemples dans la nature, ou qu'il les emprunte de la peinture, de la morale, de l'architecture, de la musique, il trouvera toujours qu'il donne le nom de *beau réel*, à tout ce qui contient en soi de quoi réveiller l'idée des rapports; & le nom de *beau relatif*, à tout ce qui réveille des rapports convenables avec les choses, auxquelles il en faut faire la comparaison.

Je me contenterai d'en rapporter un exemple pris de la littérature. Tout le monde fait le

mot ſublime de la tragédie *des Horaces*, *qu'il mourut*. Je demande à quelqu'un qui ne connoît point la piece de Corneille, & qui n'a aucune idée de la réponſe du vieil Horace, ce qu'il penſe de ce trait *qu'il mourut*. Il eſt évident que celui que j'interroge ne ſachant ce que c'eſt que ce *qu'il mourut*, ne pouvant deviner ſi c'eſt une phraſe complette ou un fragment, & appercevant à peine entre ces trois termes quelque rapport grammatical, me répondra que cela ne lui paroît ni *beau* ni *laid*. Mais ſi je lui dis que c'eſt la réponſe d'un homme conſulté ſur ce qu'un autre doit faire dans un combat, il commence à appercevoir dans le répondant une ſorte de courage, qui ne lui permet pas de croire qu'il ſoit toujours meilleur de vivre que de mourir; & le *qu'il mourut* commence à l'intéreſſer. Si j'ajoute qu'il s'agit dans ce combat de l'honneur de la patrie; que le combattant eſt fils de celui qu'on interroge; que c'eſt le ſeul qui lui reſte; que le jeune homme avoit à faire à trois ennemis qui avoient déjà ôté la vie à deux de ſes freres; que le veillard parle à ſa fille; que c'eſt un romain; alors la réponſe *qu'il mourut*, qui n'étoit ni *belle* ni *laide*, s'embellit à meſure que je développe ſes rapports avec les circonſtances, & finit par être ſublime.

Changez les circonſtances & les rapports, & faites paſſer le *qu'il mourut* du théatre François ſur la ſcene Italienne, & de la bouche du vieil Horace dans celle de Scapin, le *qu'il mourut* deviendra *burleſque*.

Changez encore les circonſtances, & ſuppoſez que Scapin ſoit au ſervice d'un maître dur, avare & bourru, & qu'ils ſoient attaqués ſur un grand chemin par trois ou quatre

brigands. Scapin s'enfuit; son maître se défend: mais pressé par le nombre, il est obligé de s'enfuir aussi; & l'on vient apprendre à Scapin que son maître a échappé au danger. Comment, dira Scapin, trompé dans son attente, il s'est donc enfui : ah le lâche! mais lui répondra-t-on, *seul contre trois que voulois-tu qu'il fit? Qu'il mourut*, répondra-t-il; & ce *qu'il mourut* deviendra *plaisant*. Il est donc constant que la *beauté* commence, s'accroît, varie, décline & disparoît avec les rapports, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Mais qu'entendez-vous par un *rapport*, me demandera-t-on? N'est-ce pas changer l'acception des termes, que de donner le nom de *beau* à ce qu'on n'a jamais regardé comme tel? Il semble que dans notre langue l'idée du *beau* soit toujours jointe à celle de grandeur, & que ce ne soit pas définir le *beau* que de placer sa différence spécifique dans une qualité qui convient à une infinité d'êtres, qui n'ont ni grandeur, ni sublimité. M. Crouzas a péché, sans doute, lorsqu'il a chargé sa définition du *beau* d'un si grand nombre de caracteres, qu'elle s'est trouvée restreinte à un très-petit nombre d'êtres : mais n'est-ce pas tomber dans le défaut contraire, que de la rendre si générale, qu'elle semble les embrasser tous, sans en excepter un amas de pierres informes, jettées au hasard sur le bord d'une carriere? Tous les objets, ajoutera-t-on, sont susceptibles de rapports entr'eux, entre leurs parties, & avec d'autres êtres; il n'y en a point qui ne puissent être arrangés, ordonnés, symmétrisés. La perfection est une qualité qui peut convenir à tous : mais il n'en est pas de même de la *beauté*; elle est d'un petit nombre d'objets.

Voilà, ce me semble, sinon la seule, du moins la plus forte objection qu'on puisse me faire, & je vais tâcher d'y répondre.

Le rapport en général est une opération de l'entendement, qui considere soit un être, soit une qualité, en tant que cet être ou cette qualité suppose l'existence d'un autre être ou d'une autre qualité. Exemple : quand je dis que Pierre est un *bon pere*, je considere en lui une qualité qui suppose l'existence d'une autre, celle de fils ; & ainsi des autres rapports, tels qu'ils puissent être. D'où il s'ensuit que, quoique le rapport ne soit que dans notre entendement, quant à la perception, il n'en a pas moins son fondement dans les choses ; & je dirai qu'une chose contient en elle des rapports réels, toutes les fois qu'elle sera revêtue de qualités qu'un être constitué de corps & d'esprit comme moi, ne pourroit considérer sans supposer l'existence ou d'autres êtres, ou d'autres qualités, soit dans la chose même, soit hors d'elle ; & je distribuerai les rapports en *réels* & en *apperçus*. Mais il y a une troisieme sorte de rapports ; ce sont les rapports *intellectuels* ou *fictifs* ; ceux que l'entendement humain semble mettre dans les choses. Un statuaire jette l'œil sur un bloc de marbre ; son imagination plus prompte que son ciseau, en enleve toutes les parties superflues, & y discerne une figure : mais cette figure est proprement imaginaire & fictive ; il pourroit faire sur une portion d'espace terminée par des lignes intellectuelles, ce qu'il vient d'exécuter d'imagination dans un bloc informe de marbre. Un philosophe jette l'œil sur un amas de pierres jettées au hasard, il anéantit par la pensée toutes les parties de cet amas qui

produisent l'irrégularité, & il parvient à en faire sortir un globe, un cube, une figure réguliere. Qu'est-ce que cela signifie? Que quoique la main de l'artiste ne puisse tracer un dessein que sur des surfaces résistantes, il en peut transporter l'image par la pensée sur tout corps; que dis-je, sur tout corps? dans l'espace & le vuide. L'image, ou transportée par la pensée dans les airs, ou extraite par imagination des corps les plus informes, peut être *belle* ou *laide* : mais non la toile idéale à laquelle on l'a attachée, ou le corps informe dont on l'a fait sortir.

Quand je dis donc qu'un être est *beau* par les rapports qu'on y remarque, je ne parle point des rapports intellectuels ou fictifs que notre imagination y transporte, mais des rapports réels qui y sont, & que notre entendement y remarque par le secours de nos sens.

En revanche, je prétends que quels que soient les rapports, ce sont eux qui constitueront la *beauté*, non dans ce sens étroit où le *joli* est l'opposé du *beau*, mais dans un sens, j'ose le dire, plus philosophique & plus conforme à la notion du *beau* en général, & à la nature des langues & des choses.

Si quelqu'un a la patience de rassembler tous les êtres auxquels nous donnons le nom de *beau*, il s'appercevra bientôt que dans cette foule, il y en a une infinité où l'on n'a nul égard à la petitesse ou à la grandeur : la petitesse & la grandeur sont comptées pour rien, toutes les fois que l'être est solitaire, ou qu'étant individu d'une espece nombreuse, on la considere solitairement. Quand on prononça de la premiere horloge ou de la premiere

montre qu'elle étoit *belle*, faisoit-on attention à autre chose qu'à son méchanisme, ou au rapport de ses parties entr'elles ? Quand on prononce aujourd'hui que la montre est *belle*, fait-on attention à autre chose qu'à son usage & à son méchanisme. Si donc la définition générale du *beau* doit convenir à tous les êtres auxquels on donne cette épithete, l'idée de grandeur en est exclue. Je me suis attaché à écarter de la notion du *beau*, la notion de grandeur ; parce qu'il m'a semblé que c'étoit elle qu'on lui attachoit plus ordinairement. En mathématique, on entend par un *beau problême*, un problême difficile à résoudre ; par une *belle solution*, la solution simple & facile d'un problême difficile & compliqué. La notion de *grand*, de *sublime*, d'*élevé*, n'a aucun lieu dans ces occasions où on ne laisse pas d'employer le nom de *beau*. Qu'on parcourre de cette maniere tous les êtres qu'on nomme *beaux* : l'un exclura la grandeur, l'autre exclura l'utilité ; un troisieme la symmétrie ; quelques-uns même l'apparence marquée d'ordre & de symmétrie ; telle seroit la peinture d'un orage, d'une tempête, d'un chaos : & l'on sera forcé de convenir que la seule qualité commune, selon laquelle ces êtres conviennent tous, est la notion de rapports.

Mais quand on demande que la notion générale de *beau* convienne à tous les êtres qu'on nomme tels, ne parle-t-on que de sa langue, ou parle-t-on de toutes les langues ? Faut-il que cette définition convienne seulement aux êtres que nous appellons *beaux* en françois, ou à tous les êtres qu'on appelleroit *beaux* en hébreu, en syriaque, en arabe, en chaldéen,

en grec, en latin, en anglois, en italien, & dans toutes les langues qui ont existé, qui existent, ou qui existeront? Et pour prouver que la notion de rapports est la seule qui resteroit après l'emploi d'une regle d'exclusion aussi étendue; le philosophe sera-t-il forcé de les apprendre toutes? Ne lui suffit-il pas d'avoir examiné que l'acception du terme *beau* varie dans toutes les langues; qu'on le trouve appliqué là à une sorte d'êtres, à laquelle il ne s'applique point ici, mais qu'en quelque idiome qu'on en fasse l'usage, il suppose perception de rapports? Les Anglois disent *à fine flavour*, *à fine woman*, une belle femme, une belle odeur. Où en seroit un philosophe Anglois, si ayant à traiter du *beau*, il vouloit avoir égard à cette bizarrerie de sa langue? C'est le peuple qui a fait les langues; c'est au philosophe à découvrir l'origine des choses; & il seroit assez surprenant que les principes de l'un, ne se trouvassent pas souvent en contradiction avec les usages de l'autre. Mais le principe de la perception des rapports, appliqué à la nature du *beau*, n'a pas même ici ce désavantage; & il est si général, qu'il est difficile que quelque chose lui échappe.

Chez tous les peuples, dans tous les lieux de la terre, & dans tous les temps, on a eu un nom pour la *couleur* en général, & d'autres noms pour *les couleurs* en particulier, & pour leurs nuances. Qu'auroit à faire un philosophe à qui l'on proposeroit d'expliquer ce que c'est qu'une *belle couleur?* sinon d'indiquer l'origine de l'application du terme *beau* à une couleur en général, quelle qu'elle soit, & ensuite d'indiquer les causes qui ont pu faire

préférer telle nuance à telle autre. De même, c'est la perception, des rapports qui a donné lieu à l'invention du terme *beau ;* & selon que les rapports & l'esprit de l'homme ont varié, on a fait les noms *joli*, *beau*, *charmant*, *grand*, *sublime*, *divin*, & une infinité d'autres ; tant relatifs au physique qu'au moral. Voilà les nuances du *beau* ; mais j'étends cette pensée, & je dis :

Quand on exige que la notion générale de *beau*, convienne à tous les êtres *beaux ;* parle-t-on seulement de ceux qui portent cette épithete ici & aujourd'hui, ou de ceux qu'on a nommés *beaux* à la naissance du monde, qu'on appelloit *beaux* il y a cinq mille ans, à trois mille lieues, & qu'on appellera tels dans les siecles à venir ; de ceux que nous avons regardés comme tels dans l'enfance, dans l'âge mûr, & dans la vieillesse ; de ceux qui font l'admiration des peuples policés, & de ceux qui charment les sauvages. La vérité de cette définition sera-t-elle locale, particuliere & momentanée ? ou s'étendra-t-elle à tous les êtres, à tous les temps, à tous les hommes, & à tous les lieux ? Si l'on prend le dernier parti, on se rapprochera beaucoup de mon principe, & l'on ne trouvera guere d'autre moyen de concilier entr'eux les jugements de l'enfant & de l'homme fait ; de l'enfant à qui il ne faut qu'un vestige de symmétrie & d'imitation pour admirer & pour être recréé ; de l'homme fait, à qui il faut des palais & des ouvrages d'une étendue immense pour être frappé ; du sauvage & de l'homme policé ; du sauvage, qui est enchanté à la vue d'une pendeloque de verre, d'une bague de laiton, ou d'un brasselet de quinquaille ; & de l'homme

policé, qui n'accorde ſon attention qu'aux ouvrages les plus parfaits; des premiers hommes qui prodiguoient les noms de *beaux*, de magnifiques, &c. à des cabanes, des chaumieres & des granges; & des hommes d'aujourd'hui, qui ont reſtraint ces dénominations aux derniers efforts de la capacité de l'homme.

Placez la *beauté* dans la perception des rapports, & vous aurez l'hiſtoire de ſes progrès depuis la naiſſance du monde juſqu'aujourd'hui: choiſiſſez pour caractere différentiel du beau en général, telle autre qualité qu'il vous plaira, & votre nation ſe trouvera tout-à-coup concentrée dans un point de l'eſpace & du temps.

La perception des rapports eſt donc le fondement du *beau*; c'eſt donc la perception des rapports qu'on a déſignée dans les langues ſous une infinité de noms différens, qui tous n'indiquent que différentes ſortes de *beau*.

Mais dans la nôtre, & dans preſque toutes les autres, le terme *beau* ſe prend ſouvent par oppoſition à *joli*; & ſous ce nouvel aſpect, il ſemble que la queſtion du *beau* ne ſoit plus qu'une affaire de grammaire, & qu'il ne s'agiſſe plus que de ſpécifier exactement les idées qu'on attache à ce terme. *Voyez à l'article ſuivant beau oppoſé à joli.*

Après avoir tenté d'expoſer en quoi conſiſte l'origine du *beau*, il ne nous reſte plus qu'à rechercher celle des opinions différentes que les hommes ont de la beauté: cette recherche achevera de donner de la certitude à nos principes; car nous démontrerons que toutes ces différences réſultent de la diverſité

des rapports apperçus ou introduits, tant dans les productions de la nature, que dans celles des arts.

Le *beau* qui résulte de la perception d'un seul rapport, est moindre ordinairement que celui qui résulte de la perception de plusieurs rapports. La vue d'un *beau* visage ou d'un *beau* tableau, affecte plus que celle d'une seule couleur; un ciel étoilé, qu'un rideau d'azur; un paysage, qu'une campagne ouverte; un édifice, qu'un terrein uni; une piece de musique, qu'un son. Cependant il ne faut pas multiplier le nombre des rapports à l'infini; & la *beauté* ne suit pas cette progression : nous n'admettons de rapport dans les *belles* choses, que ce qu'un bon esprit en peut saisir nettement & facilement. Mais qu'est-ce qu'un bon esprit? où est ce point dans les ouvrages en deçà duquel, faute de rapports, ils sont trop unis, & au-delà duquel ils en sont chargés par excès? Premiere souce de diversité dans les jugements. Ici commencent les contestations. Tous conviennent qu'il y a un *beau*, qu'il est le résultat des rapports apperçus : mais selon qu'on a plus ou moins de connoissance, d'expérience, d'habitude de juger, de méditer, de voir, plus d'étendue naturelle dans l'esprit, on dit qu'un objet est pauvre ou riche, confus ou rempli, mesquin ou chargé.

Mais combien de compositions où l'artiste est contraint d'employer plus de rapports que le grand nombre n'en peut saisir, & où il n'y a guere que ceux de son art, c'est-à-dire, les hommes les moins disposés à lui rendre justice, qui connoissent tout le mérite de ses productions? Que devient alors le *beau*? Ou il est présenté à une troupe d'ignorants qui ne

sont pas en état de le sentir, ou il est senti par quelques envieux qui se taisent; c'est-là souvent tout l'effet d'un grand morceau de musique. M. d'Alembert a dit dans le discours préliminaire de cet ouvrage, discours qui mérite bien d'être cité dans cet article, qu'après avoir fait un art d'apprendre la musique, on en devroit bien faire un de l'écouter: & j'ajoute qu'après avoir fait un art de la poésie & de la peinture, c'est en vain qu'on en a fait un de lire & de voir; & qu'il régnera toujours dans les jugements de certains ouvrages une uniformité apparente, moins injurieuse à la vérité pour l'artiste que le partage des sentiments, mais toujours fort affligeante.

Entre les rapports on en peut distinguer une infinité de sortes: il y en a qui se fortifient, s'affoiblissent, & se temperent mutuellement. Quelle différence dans ce qu'on pensera de la *beauté* d'un objet, si on les saisit tous, ou si l'on n'en saisit qu'une partie! seconde source de diversité dans les jugements. Il y en a d'indéterminés & de déterminés: nous nous contentons des premiers pour accorder le nom de *beau*, toutes les fois qu'il n'est pas de l'objet immédiat & unique de la science ou de l'art de les déterminer. Mais si cette détermination est l'objet immédiat & unique d'une science ou d'un art, nous exigeons non-seulement les rapports, mais encore leur valeur: voilà la raison pour laquelle nous disons un *beau* théorême, & que nous ne disons pas un *bel* axiome; quoiqu'on ne puisse pas nier que l'axiome, exprimant un rapport, n'ait aussi sa *beauté réelle*. Quand je dis, en mathématique, que le tout est plus grand que sa patrie, j'énonce assurément une

infinité de proportions particuliers, sur la quantité partagée: mais je ne détermine rien sur l'excès juste du tout sur ses portions; c'est presque comme si je disois : le cylindre est plus grand que la sphere inscrite, & la sphere plus grande que le cone inscrit. Mais l'objet propre & immédiat des mathématiques est de déterminer de combien l'un de ces corps est plus grand ou plus petit que l'autre; & celui qui démontrera qu'ils sont toujours entr'eux comme les nombres 3, 2, 1, aura fait un théorême admirable. La beauté qui consiste toujours dans les rapports, sera dans cette occasion en raison composée du nombre des rapports, & de la difficulté qu'il y avoit à les appercevoir; & le théorême qui énoncera que toute ligne qui tombe du sommet d'un triangle isocele sur le milieu de sa base, partage l'angle en deux angles égaux, ne sera pas merveilleux : mais celui qui dira que les asymptotes d'une courbe, s'en approchent sans cesse sans jamais la rencontrer, & que les espaces formées par une portion de l'axe, une portion de la courbe, l'asymptote & le prolongement de l'ordonnée, sont entr'eux comme tel nombre à tel nombre, sera *beau*. Une circonstance qui n'est pas indifférente à la *beauté*, dans cette occasion & dans beaucoup d'autres, c'est l'action combinée de la surprise & des rapports, qui a lieu toutes les fois que le théorême dont on a démontré la vérité passoit auparavant pour une proposition fausse.

Il y a des rapports que nous jugeons plus ou moins essentiels; tel est celui de la grandeur relativement à l'homme, à la femme, & à l'enfant; nous disons d'un enfant qu'il est *beau*, quoiqu'il soit petit; il faut abso-

lument qu'un *bel* homme soit grand ; nous exigeons moins cette qualité dans une femme ; & il est plus permis à une petite femme d'être *belle*, qu'à un petit homme d'être *beau*. Il me semble que nous considérons alors les êtres, non-seulement en eux-mêmes, mais encore relativement aux lieux qu'ils occupent dans la nature, dans le grand tout ; & selon que ce grand tout est plus ou moins connu, l'échelle qu'on se forme de la grandeur des êtres est plus ou moins exacte : mais nous ne savons jamais bien quand elle est juste. Troisieme source de diversité de goûts & de jugements dans les arts d'imitation. Les grands maîtres ont mieux aimé que leur échelle fût un peu trop grande que trop petite : mais aucun d'eux n'a la même échelle, ni peut-être celle de la nature.

L'intérêt, les passions, l'ignorance, les préjugés, les usages, les mœurs, les climats, les coutumes, les gouvernements, les cultes, les événements, empêchent les êtres qui nous environnent, ou les rendent capables de réveiller ou de ne point réveiller en nous plusieurs idées, anéantissent en eux des rapports très-naturels, & y en établissent de capricieux & d'accidentels. Quatrieme source de diversité dans les jugements.

On rapporte tout à son art & à ses connoissances : nous faisons tous plus ou moins le rôle de critique d'Apelle ; & quoique nous ne connoissions que la chaussure, nous jugeons aussi de la jambe ; ou quoique nous ne connoissions que la jambe, nous descendons aussi à la chaussure : mais nous ne portons pas seulement ou cette témérité ou cette ostentation de détail dans le jugement des productions de

l'art ;

l'art; celles de la nature n'en ſont pas exemptes. Entre les tulipes d'un jardin, la plus *belle* pour un curieux, ſera celle où il remarquera une étendue, des couleurs, une feuille, des variétés peu communes : mais le peintre occupé d'effets de lumiere, de teintes, de clair obſcur, de formes relatives à ſon art, négligera tous les caracteres que le fleuriſte admire, & prendra pour modele la fleur même mépriſée par le curieux. Diverſité de talents & de connoiſſances, cinquieme ſource de diverſité dans les jugements.

L'ame a le pouvoir d'unir enſemble les idées qu'elle a reçues ſéparément, de comparer les objets par le moyen des idées qu'elle en a, d'obſerver les rapports qu'elles ont entr'elles, d'étendre ou de reſſerrer ſes idées à ſon gré, de conſidérer ſéparément chacune des idées ſimples qui peuvent s'être trouvées réunies dans la ſenſation qu'elle en a reçue. Cette derniere opération de l'ame s'appelle *abſtraction*. *V. abſtraction*. Les idées des ſubſtances corporelles ſont compoſées de diverſes idées ſimples, qui ont fait enſemble leurs impreſſions lorſque les ſubſtances corporelles ſe ſont préſentées à nos ſens : ce n'eſt qu'en ſpécifiant en détail ces idées ſenſibles, qu'on peut définir les ſubſtances. *Voyez ſubſtance*. Ces ſortes de définitions peuvent exciter une idée aſſez claire d'une ſubſtance dans un homme qui ne l'a jamais immédiatement apperçue; pourvu qu'il ait autrefois reçu ſéparément, par le moyen des ſens, toutes les idées ſimples qui entrent dans la compoſition de l'idée complexe de la ſubſtance définie : mais s'il lui manque la notion de quelqu'une des idées ſimples dont cette ſubſtance eſt compoſée, &

s'il est privé du sens nécessaire pour les appercevoir, ou si le sens est dépravé sans retour, il n'est aucune définition qui puisse exciter en lui l'idée dont il n'auroit pas eu précédemment une perception sensible. *Voyez définition.* Sixieme source de diversité dans les jugements que les hommes porteront de la *beauté* d'une description ; car combien entr'eux de notions fausses, combien de demi-notions du même objet !

Mais ils ne doivent pas s'accorder davantage sur les êtres intellectuels : ils sont tous représentés par des signes ; & il n'y a presque aucun de ces signes qui soit assez exactement défini, pour que l'acception n'en soit pas plus étendue ou plus resserrée dans un homme que dans un autre. La logique & la métaphysique seroient bien voisines de la perfection, si le dictionnaire de la langue étoit bien fait : mais c'est encore un ouvrage à desirer, & comme les mots sont les couleurs dont la poésie & l'éloquence se servent, quelle conformité peut-on attendre dans les jugements du tableau, tant qu'on ne saura seulement pas à quoi s'en tenir sur les couleurs & sur les nuances ? Septieme source de diversité dans les jugements.

Quel que soit l'être dont nous jugeons, les goûts & les dégoûts, excités par l'instruction, par l'éducation par le préjugé, ou par un certain ordre factice dans nos idées, sont tous fondés sur l'opinion où nous sommes que ces objets ont quelque perfection ou quelque défaut dans les qualités, pour la perception desquelles nous avons des sens ou des facultés convenables. Huitieme source de diversité.

On peut assurer que les idées simples qu'un même objet excite en différentes personnes, sont aussi différentes que les goûts & les dégoûts qu'on leur remarque. C'est même une vérité de sentiment ; & il n'est pas plus difficile que plusieurs personnes different entr'elles dans un même instant, relativement aux idées simples, que le même homme ne differe de lui-même dans des instants différents. Nos sens sont dans un état de vicissitude continuelle : un jour on n'a point d'yeux, un autre jour on entend mal ; & d'un jour à l'autre, on voit, on sent, on entend diversement. Neuvieme source de diversité dans les jugements des hommes d'un même âge, & d'un même homme en différents âges.

Il se joint par accident à l'objet le plus *beau* des idées désagréables : si l'on aime le vin d'Espagne ; il ne faut qu'en prendre avec de l'émétique pour le détester ; il ne nous est pas libre d'éprouver ou non des nausées à son aspect : le vin d'Espagne est toujours bon, mais notre condition n'est pas la même par rapport à lui. De même, ce vestibule est toujours magnifique, mais mon ami y a perdu la vie. Ce théatre n'a pas cessé d'être *beau*, depuis qu'on m'y a sifflé : mais je ne peux plus le voir, sans que mes oreilles ne soient encore frappées du bruit des sifflets. Je ne vois sous ce vestibule, que mon ami expirant ; je ne sens plus sa *beauté*. Dixieme source de diversité dans les jugements, occasionnés par ce cortege d'idées accidentelles, qu'il ne nous est pas libre d'écarter de l'idée principale. *Post equitem sedet atra cura.*

Lorsqu'il s'agit d'objets composés, & qui présentent en même-temps des formes naturel-

les & des formes artificielles, comme dans l'architecture, les jardins, les ajustements, &c. Notre goût est fondé sur une autre association d'idées moitié raisonnables, moitié capricieuses : quelque foible analogie avec la démarche, le cri, la forme, la couleur d'un objet malfaisant, l'opinion de notre pays, les conventions de nos compatriotes, &c. tout influe dans nos jugements. Ces causes tendent-elles à nous faire regarder les couleurs éclatantes & vives, comme une marque de vanité ou de quelqu'autre mauvaise disposition de cœur ou d'esprit ? Certaines formes sont-elles en usage parmi les paysans, ou des gens dont la profession, les emplois, le caractere nous sont odieux ou méprisables ? Ces idées accessoires reviendront malgré nous, avec celles de la couleur & de la forme, & nous prononcerons contre cette couleur & ces formes, quoiqu'elles n'aient rien en elles-mêmes de désagréable. Onzieme source de diversité.

Quel sera donc l'objet dans la nature sur la *beauté*, duquel les hommes seront parfaitement d'accord ? La structure des végétaux ? Le méchanisme des animaux ? Le monde ? Mais ceux qui sont les plus frappés des rapports, de l'ordre, des symmétries, des liaisons, qui regnent entre les parties de ce grand tout, ignorant le but que le Créateur s'est proposé en le formant, ne sont-ils pas entraînés à prononcer qu'il est parfaitement *beau*, par les idées qu'ils ont de la divinité ? Et ne regardent-ils pas cet ouvrage, comme un chef-d'œuvre, principalement parce qu'il n'a manqué à l'auteur ni la puissance ni la volonté pour le former tel ? *Voyez optimisme.* Mais combien d'occasions où nous n'avons pas le

même droit d'inférer la perfection de l'ouvrage, du nom seul de l'ouvrier, & où nous ne laissons pas que d'admirer ? Ce tableau est de Raphaël, cela suffit. Douzieme source sinon de diversité, du moins d'erreur dans les jugements.

Les êtres purement imaginaires, tels que le sphynx, la syrene, le faune, le minotaure, l'homme idéal, &c. sont ceux sur la beauté desquels on semble moins partagé, & cela n'est pas surprenant : ces êtres imaginaires sont à la vérité formés d'après les rapports que nous voyons observés dans les êtres réels ; mais le modele auquel ils doivent ressembler, épars entre toutes les productions de la nature, est proprement par-tout & nulle part.

Quoi qu'il en soit de toutes ces causes de diversité dans nos jugements, ce n'est point une raison de penser que le *beau* réel, celui qui consiste dans la perception des rapports, soit une chimere ; l'application de ce principe peut varier à l'infini, & ses modifications accidentelles occasionner des dissertations & des guerres littéraires : mais le principe n'en est pas moins constant. Il n'y a peut-être pas deux hommes sur toute la terre, qui apperçoivent exactement les mêmes rapports dans un même objet, & qui le jugent *beau* au même degré : mais s'il y en avoit un seul qui ne fût affecté des rapports dans aucun genre. Ce seroit un stupide parfait ; & s'il y étoit insensible seulement dans quelques genres, ce phénomene décéleroit en lui un défaut d'économie animale, & nous serions toujours éloignés du scepticisme, par la condition générale du reste de l'espece.

Le *beau* n'est pas toujours l'ouvrage d'une

cause intelligente : le mouvement établit souvent, soit dans un être considéré solitairement, soit entre plusieurs êtres comparés entr'eux, une multitude prodigieuse de rapports surprenants ; les cabinets d'histoire naturelle en offrent un grand nombre d'exemples. Les rapports sont alors des résultats de combinaisons fortuites, du moins par rapport à nous. La nature imite, en se jouant dans cent occasions, les productions de l'art : & l'on pourroit demander, je ne dis pas si ce philosophe, qui fut jetté par une tempête sur les bords d'une isle inconnue, avoit raison de s'écrier, à la vue de quelques pas de géométrie : *courage, mes amis, voici des pas d'hommes ;* mais combien il faudroit remarquer de rapports dans un être, pour avoir une certitude complette qu'il est l'ouvrage d'un artiste, en quelle occasion un seul défaut de symmétrie prouveroit plus que toute somme donnée de rapports ; comment sont entr'eux le temps de l'action de la cause fortuite, & les rapports observés dans les effets produits ; & si, à l'exception des œuvres du Tout-Puissant, il y a des cas ou le nombre des rapports ne puisse jamais être compensé par celui des jets.





BIBLIOMANIE.

Fureur d'avoir des livres & d'en ramasser.

MOnsieur Descartes disoit que la lecture étoit une conversation qu'on avoit avec les grands hommes des siecles passés, mais une conversation choisie, dans laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées. Cela peut être vrai des *grands hommes*: mais comme les grands hommes sont en petit nombre, on auroit tort d'étendre cette maxime à toute sorte de livres & à toute sorte de lectures. Tant de gens médiocres & tant de sots même ont écrit, que l'on peut en général regarder une grande collection de livres, dans quelque genre que ce soit, comme un recueil de mémoires pour servir à l'histoire de l'aveuglement & de la folie des hommes; & on pourroit mettre au dessus de toutes les grandes bibliotheques cette inscription philosophique : *les petites maisons de l'esprit humain.*

Il s'ensuit de là que l'amour des livres, quand il n'est pas guidé par la philosophie & par un esprit éclairé, est une des passions les plus ridicules. Ce seroit à-peu-près la folie d'un homme qui entasseroit cinq ou six diamants sous un monceau de cailloux.

L'amour des livres n'est estimable que dans deux cas : 1°. Lorsqu'on sait les estimer ce qu'ils valent, qu'on les lit en philosophe, pour profiter de ce qu'il peut y avoir de bon, &

rire de ce qu'ils contiennent de mauvais ; 2°. Lorsqu'on les possede pour les autres autant que pour soi, & qu'on leur en fait part avec plaisir & sans réserve. On peut sur ces deux points proposer M. Falconet pour modele à tous ceux qui possedent des bibliotheques, ou qui en posséderont à l'avenir.

J'ai oui-dire à un des plus beaux esprits de ce siecle, qu'il étoit parvenu à se faire par un moyen assez singulier, une bibliotheque très-choisie, assez nombreuse, & qui pourtant n'occupe pas beaucoup de place. S'il achete, par exemple, un ouvrage en douze volumes, où il n'y ait que six pages qui méritent d'être lues, il sépare ces six pages du reste, & jette l'ouvrage au feu. Cette maniere de former une bibliotheque m'accommoderoit assez.

La passion d'avoir des livres est quelquefois poussée jusqu'à une avarice très-sordide. J'ai connu un fou qui avoit conçu une extrême passion pour tous les livres d'astronomie, quoiqu'il ne sût pas un mot de cette science ; il les achetoit à un prix exhorbitant, & les renfermoit proprement dans une cassette sans les regarder. Il ne les eût pas prêtées ni même laissé voir à M. Halley ou à M. le Monnier, s'ils en eussent eu besoin. Un autre faisoit relier les siens très-proprement ; & de peur de les gâter, il les empruntoit à d'autres quand il en avoit besoin, quoiqu'il les eût dans sa bibliotheque. Il avoit mis sur la porte de sa bibliotheque, *ite ad vendentes* : aussi ne prêtoit-il de livres à personne.

En général, la *bibliomanie*, à quelques exceptions près, est comme la passion des tableaux, des curiosités, des maisons ; ceux qui

les possèdent n'en jouissent guere. Aussi un philosophe en entrant dans une bibliotheque, pourroit dire de presque tous les livres qu'il y voit, ce qu'un philosophe disoit autrefois en entrant dans une maison fort ornée, *quàm multis non indigeo*, que de choses dont je n'ai que faire! (O)

BIEN, (*en morale.*)

Bien est équivoque : il signifie ou *le plaisir* qui nous rend heureux, ou *la cause du plaisir*. Le premier sens est expliqué à l'article *plaisir*; ainsi dans l'article présent nous ne prendrons le mot *bien* que dans le second sens.

Dieu seul, à proprement parler, mérite le nom de *bien*; parce qu'il n'y a que lui seul qui produise dans notre ame des sensations agréables. On peut néanmoins donner ce nom à toutes les choses qui, dans l'ordre établi par l'auteur de la nature, sont les canaux par lesquels il fait pour ainsi dire couler le plaisir jusqu'à l'ame. Plus les plaisirs qu'elles nous procurent sont vifs, solides, & durables, plus elles participent à la qualité de *bien*.

Nous avons dans Sextus Empiricus l'extrait d'un ouvrage de Crantor sur la prééminence de différens *biens*. Ce philosophe célebre feignoit qu'à l'exemple des déesses qui avoient soumis leur beauté au jugement de Pâris, la richesse, la volupté, la santé, les vertus, s'étoient présentées à tous les Grecs rassemblés aux jeux olympiques, afin qu'ils marquassent leur rang, suivant e degré de

leur influence sur le bonheur des hommes ; la richesse étala sa magnificence, & commençoit à éblouir les yeux de ses juges, quand la volupté représenta que l'unique mérite des richesses étoit de conduire au plaisir. Elle alloit obtenir le premier rang, la santé le lui contesta ; sans elle la douleur prend bientôt la place de la joie, enfin la vertu termina la dispute ; & fit convenir tous les Grecs, que dans le sein de la richesse, du plaisir & de la santé, l'on seroit bientôt, sans le secours de la prudence & de la valeur, le jouet de tous ses ennemis. Le premier rang lui fut donc adjugé, le second à la santé, le troisieme au plaisir, le quatrieme à la richesse. En effet, tous ces *biens* n'en méritent le nom, que lorsqu'ils sont sous la garde de la vertu ; ils deviennent des maux pour qui n'en sait pas user. Le plaisir de la passion n'est point durable ; il est sujet à des retours de dégoûts & d'amertume : ce qui avoit amusé, ennuie : ce qui avoit plu, commence à déplaire : ce qui avoit été un objet de délices, devient souvent un objet de repentir & même d'horreur. Je ne prétends pas nier aux adversaires de la vertu & de la morale, que la passion & le libertinage n'aient pour quelques-uns des moments de plaisir. Mais de leur côté ils ne peuvent disconvenir qu'ils éprouvent souvent les situations les plus fâcheuses par le dégoût d'eux-mêmes, & de leur propre conduite, par les autres suites naturelles de leurs passions, par les éclats qui en arrivent, par les reproches qu'ils s'attirent, par le dérangement de leurs affaires, par leur vie qui s'abrege ou leur santé qui dépérit, par leur réputation qui en souffre, & qui les expose souvent à tomber dans

la misere. » L'empereur Venceslas, nous dit » l'auteur de *l'essai sur le mérite & la vertu*, » trouvoit du goût aux voluptés indignes qui » faisoient son occupation, & à l'avarice » qui le dominoit. Mais quel goût pût-il trou- » ver dans l'opprobre avec lequel il fut dé- » posé, & dans la paralysie ou il languit à » Prague, & que ses débauches avoient attirée? » Ouvrons les annales de Tacite, ces fastes » de la méchanceté des hommes: parcourons » les regnes de Tibere, de Claude, de Ca- » ligula, de Néron, de Galba, & le destin » rapide de tous leurs courtisans; & renon- » çons à nos principes, si dans la foule de » ces scélérats insignes qui déchirerent les » entrailles de leur patrie, & dont les fureurs » ont ensanglanté tous les passages, toutes les » lignes de cette histoire, nous rencontrons » un heureux: choisissons entr'eux tous. Les » délices de Caprée nous font-elles envier la » condition de Tibere? Remontons à l'origi- » ne de sa grandeur, suivons sa fortune, » considérons-le dans sa retraite, appuyons » sur sa fin; & tout bien examiné, deman- » dons-nous, si nous voudrions être à présent » ce qu'il fut autrefois, le tyran de son pays, » le meurtrier des siens, l'esclave d'une trou- » pe de prostituées, & le protecteur d'une » troupe d'esclaves. Ce n'est pas tout: Né- » ron fait périr Britannicus son frere, Agrip- » pine sa mere; sa femme Octavie, sa fem- » me Poppée, Antonia sa belle sœur, ses » instituteurs Sénéque & Burrhus. Ajoutez à » ces assassinats une multitude d'autres crimes » de toute espece; voilà sa vie. Aussi n'y » rencontre-t-on pas un moment de bonheur; » on le voit dans d'éternelles horreurs; les

„ transes vont quelquefois jusqu'à l'aliénation
„ de l'esprit; alors il apperçoit le Ténare en-
„ trouvert; il se croit poursuivi des furies;
„ il ne sait où ni comment échapper à leurs
„ flambeaux vengeurs; & toutes ces fêtes
„ monstrueusement somptueuses qu'il ordon-
„ ne, sont moins des amusements qu'il se
„ procure, que des distractions qu'il cherche. "
Rien ce me semble, ne prouve mieux, que les exemples qu'on vient d'alléguer, qu'il n'y a de véritables *biens* que ceux dont la vertu regle l'usage : le libertinage & la passion sement notre vie de quelques instans de plaisirs : mais pour en connoître la valeur, il faut en faire une compensation avec ceux qui promettent la vertu & une conduite réglée; il n'est que ces deux partis. Quand le premier auroit encore plus d'agrément qu'on ne lui en suppose, il ne pourroit sensément être préféré au second; il faut peser dans une juste balance lequel des deux nous porte davantage au but commun auquel nous aspirons tous, qui est de vivre heureux, non pour un seul moment, mais pour la partie la plus considérable de notre vie. Ainsi quand un homme sensuel offusque son esprit de vapeurs grossieres que le vin lui envoie, & qu'il s'enivre de volupté, la morale n'entreprendra pas de l'en détourner, en lui disant simplement que c'est un faux plaisir; qu'il est passager & contraire aux loix de l'ordre : il répondroit bientôt, ou du moins il se diroit à lui-même, que le plaisir n'est point faux, puisqu'il en éprouve actuellement la douceur; qu'il est sans doute passager, mais dure assez pour le réjouir; que pour les loix de la tempérance & de l'honnêteté, il ne les envie à personne,

dès qu'elles ne conviennent point à son contentement, qui est le seul terme où il aspire. Cependant lorsque je tomberois d'accord de ce qu'il pourroit ainsi répliquer, si je pouvois l'amener à quelques moments de réflexions, il ne seroit pas long-temps à tomber d'accord d'un autre point avec moi. Il conviendroit donc que les plaisirs auxquels il se livre sans mesure, & d'une maniere effrénée, sont suivis d'inconvénients beaucoup plus grands que les plaisirs qu'il goûte : alors pour peu qu'il fasse usage de la raison, ne conclura-t-il pas que même par rapport à la satisfaction & au contentement qu'il recherche, il doit se priver de certaines satisfactions & de certains plaisirs ? Le plaisir payé par la douleur, disoit un des plus délicats épicuriens du monde, ne vaut rien & ne peut rien valoir : à plus forte raison, un plaisir payé par une grande douleur, ou un seul plaisir payé par la privation de mille autres plaisirs ; la balance n'est pas égale. *Si vous aimez votre bonheur, aimez-le constamment ; gardez-vous de le détruire par le moyen même que vous employez afin de vous le procurer.* La raison vous est donnée pour faire le discernement des objets, où vous le devez rencontrer plus complet & plus constant. Si vous me dites que le sentiment du présent agit uniquement dans vous, & non pas la pensée de l'avenir, je vous dirai qu'en cela même vous n'êtes pas homme, vous ne l'êtes que par la raison & par l'usage que vous en faites : or, cet usage consiste dans le souvenir du passé & dans la prévoyance de l'avenir, aussi-bien que dans l'attention au présent.

Ces trois rapports du temps sont essentiels

à notre conduite : elle doit nous inspirer de choisir dans le temps présent pour le temps à venir, les moyens que dans le temps passé nous avons reconnus les plus propres à parvenir au bonheur ; ainsi pour y arriver, il ne s'agit pas de regarder précisément en chaque action que l'on fait, ou en chaque parti que l'on embrasse, ce qui s'y trouve de plaisir ou de peine. Dans les partis opposés de la vertu ou du vice, il se trouve de côté & d'autre de l'agrément & du désagrément : il faut en voir le résultat dans la suite générale de la vie, pour en faire une juste compensation. Il faut examiner, par exemple, ce qui arriveroit à deux hommes de même tempérament & de même condition, qui se trouveroient d'abord dans les mêmes occasions d'embrasser le parti de la vertu ou de la volupté : au bout de soixante ans, de quel côté y aura-t-il eu moins de peine ou moins de repentir, plus de vraie satisfaction & de tranquillité ? S'il se trouve que c'est du côté de la sagesse ou de la vertu, ce sera conduire les hommes à leur véritable bonheur, que d'attirer leur attention sur un traité de morale qui contribue à cette fin. Si la plupart des hommes, malgré le desir empreint dans leur ame de devenir heureux, manquent néanmoins à le devenir, c'est que volontairement séduits par l'appas trompeur du plaisir présent, ils renoncent, faute de prévoir l'avenir & de profiter du passé, à ce qui contribueroit davantage à leur bonheur dans toute la suite de leur vie. Il s'ensuit de tout ce que nous venons de dire, que la vertu est plus féconde en sentiments délicieux que le vice, & par conséquent qu'elle est un *bien* plus grand que lui, puisque le *bien*

se mesure au plaisir, qui seul nous rend heureux.

Mais ce qui donne à la vertu une si grande supériorité sur tous les autres *biens*, c'est qu'elle est de nature à ne devenir jamais mal par un mauvais usage. Le regret du passé, le chagrin du présent, l'inquiétude sur l'avenir, n'ont point d'accès dans un cœur que la vertu domine; parce qu'elle renferme ses desirs dans l'étendue de ce qui est à sa portée, qu'elle les conforme à la raison, & qu'elle les soumet pleinement à l'ordre immuable qu'a établi une souveraine intelligence. Elle écarte de nous ces douleurs, qui ne sont que les fruits de l'intempérance; les plaisirs de l'esprit marchent à sa suite, & l'accompagnent jusques dans la solitude & dans l'adversité : elle nous affranchit, autant qu'il est possible du caprice d'autrui & de l'empire de la fortune, parce qu'elle place notre perfection, non dans une possession d'objets toujours prêts à nous échapper, mais dans la possession de Dieu même, qui veut bien être notre récompense. La mort, ce moment fatal qui désespere les autres hommes, parce qu'il est le terme de leurs plaisirs & le commencement de leurs douleurs, n'est pour l'homme vertueux qu'un passage à une vie plus heureuse. L'homme voluptueux & passionné ne voit la mort que comme un fantôme affreux, qui à chaque instant fait un nouveau pas vers lui, empoisonne ses plaisirs, aigrit ses maux, & se prépare à le livrer à un Dieu vengeur de l'innocence. Ce qu'il envisage en elle de plus heureux, seroit qu'elle le plongeât pour toujours dans l'abyme du néant. Mais cette honteuse espérance est bien combattue dans le fond de son ame par l'au-

torité de la révélation, par le sentiment intérieur de son indivisibilité personnelle, par l'idée d'un Dieu juste & tout-puissant. Le sort de l'homme parfaitement vertueux est bien différent : la mort lui ouvre le sein d'une intelligence bienfaisante dont il a toujours respecté les loix & ressenti les bontés. *Voyez sagesse & vertu.* (X)



BIENVEILLANCE (*morale.*)

LA *bienveillance* est un sentiment que Dieu imprime dans tous les cœurs, par lequel nous sommes portés à nous vouloir du bien les uns aux autres. La société lui doit ses liens les plus doux & les plus forts. Le principal moyen dont s'est servi l'auteur de la nature pour établir & conserver la société du genre-humain, a été de rendre communs entre les hommes leurs biens & leurs maux, toutes les fois que leur intérêt particulier n'y met point obstacle. Il est des hommes en qui l'intérêt, l'ambition, l'orgueil empêchent qu'il ne s'éleve de ces mouvements de *bienveillance.* Mais il n'en est point qui n'en portent dans le cœur les semences prêtes à éclore en faveur de l'humanité & de la vertu, dès qu'un sentiment supérieur n'y fait point d'obstacle. Et s'il étoit quelque homme qui n'eût point reçu de la nature ces précieux germes de la vertu, ce seroit un défaut de conformation semblable à celui qui rend certaines oreilles insensibles au plaisir de la musique. Pourquoi ces pleurs que nous versons sur des héros malheureux? avec quelle joie les arra-

cherions-nous à l'infortune qui les poursuit ! leur sommes-nous donc attachés par les liens du sang ou de l'amitié ? Non certainement : mais ce sont des hommes & des hommes vertueux. Il n'en faut pas davantage pour que ce germe de *bienveillance* que nous portons en nous-mêmes, se développe en leur faveur. (X)



BON, (*métaph.*)

S'Il est difficile de fixer l'origine du *beau*, il ne l'est pas moins de rechercher celle du *bon*. Il se fait aimer, ainsi que le *beau* se fait admirer dans les ouvrages de la nature & dans les productions des arts. Mais quelle est son origine, & quelle est sa nature ? en a-t-on une notion précise, une véritable idée, une exacte définition ? Ce qui embarrasse le plus, ce sont les diverses acceptions qu'il reçoit, selon les diverses circonstances où on l'applique. Il signifie tantôt une *bonté d'être*, tantôt une *bonté animale*, tantôt une *bonté raisonnée* propre à l'être pensant. Essayons de développer ces divers sens.

La bonté d'être consiste dans une certaine convenance d'attributs qui constitue une chose ce qu'elle est. Tous les êtres en ce sens sont nécessairement *bons*, parce qu'ils ont ce qui les constitue tels qu'ils sont ; & il est même impossible qu'ils ne l'aient pas. J'ajoute que tous les êtres sont également *bons* de ce genre de *bonté*. Mais outre les rapports intérieurs, qui constituent leur *bonté absolue*, ils en ont encore d'extérieurs, d'où résulte leur

bonté relative. La *bonté relative* consiste dans l'ordre, l'arrangement, les rapports, les proportions, & la symmétrie, que les êtres ont les uns avec les autres. Ici commence cette variété infinie de *bonté* qui différentie si fort tous les êtres. Ils ne sont pas tous également nobles & parfaits : un corps organisé est sans doute préférable à une masse brute & grossiere. Par la même raison, un corps organisé & en même-temps animé, l'emportera sur un corps organisé qui ne l'est pas; & parmi les êtres animés, qui doute qu'il n'y en ait de plus parfaits les uns que les autres ? On diroit que la nature a ménagé, pour la perfection de cet univers, une espece de gradation qui nous fait monter à des êtres toujours plus parfaits, à mesure qu'on s'avance dans la sphere qui les comprend tous. Ces nuances, il est vrai, ces passages imperceptibles n'ont plus lieu, quand il est question de passer du monde matériel au monde spirituel. De l'un à l'autre le trajet est immense : mais quand nous sommes une fois parvenus au monde spirituel, qui pourroit exprimer la distance qui sépare l'ame des bêtes, des sublimes intelligences célestes ? Les nuances qui distinguent les différentes especes d'esprits sont imperceptibles, & cependant très-réelles. Rien n'est plus mince que la barriere qui sépare l'instinct d'avec la raison, & cependant ils ne se confondent jamais. *Voyez l'article esprit*, ou nous avons eu soin d'en caractériser les différentes especes, & d'assigner, autant qu'il est possible, les limites qui séparent les unes des autres.

Tous les êtres qui entrent dans la composition de ce grand tout qu'on appelle l'*univers*,

ne sont donc pas également *bons*, il est même nécessaire qu'ils ne le soient pas. C'est de l'imperfection plus ou moins grande des différens êtres, que résulte la perfection de cet univers. On conçoit qu'il seroit beaucoup moins parfait, s'il ne comprenoit dans sa totalité que des êtres de la même espece, ces êtres fussent-ils les plus nobles de tous ceux qui le composent. La trop grande uniformité déplaît à la longue; du moins elle ne tient pas lieu de la variété, qui compense ce qui manque aux êtres finis. Croit-on qu'un monde, qui ne seroit formé que de purs esprits, fût plus parfait qu'il ne l'est aujourd'hui? Qui ne voit que le monde matériel laisseroit par son absence un grand vuide dans cet univers? On pourroit étendre cette réflexion jusqu'au mélange de vertus & de vices, dont nous sommes ici bas le spectacle & les spectateurs tous à la fois. Un monde d'où seroient bannis tous les vices, ne seroit certainement pas si parfait qu'un monde qui les admet. La vertu prise en elle-même, est sans doute préférable au vice, de même que l'esprit est par sa nature plus noble que le corps: mais quand on considere les choses par rapport au grand tout dont ils font partie, on s'apperçoit aisément que pour une plus grande perfection, il étoit nécessaire qu'il y eût des imperfections dans le monde physique & dans le monde moral.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Voyez l'article manichéisme, où ce raisonnement est développé dans toute sa force.

Rien n'est sans doute plus admirable que tous ces rapports, que la main du Créateur a

ménagés entre les différents êtres. Ils sont plus ou moins immédiats, suivant le plus ou moins de variété de ces êtres. Il en est d'eux comme des vérités, qui tiennent toutes les unes aux autres, moyennant les vérités intermédiaires qui servent à les réunir. La *bonté* de cet univers consiste dans la gradation des différents êtres qui le composent. Ils ne sont séparés que par des nuances, comme nous l'avons dejà remarqué; il ne se trouve aucun vuide dans le passage du regne minéral au regne végétal, ni dans le passage de celui-ci au regne animal; autrement, pour me servir de la pensée de l'illustre Pope, il y auroit un vuide dans la création, où un degré étant ôté, la grande échelle seroit détruite. Qu'un chaînon soit rompu, la chaîne de la nature l'est, & l'est également, soit au dixieme, soit au dix-millieme chaînon. C'est alors qu'on verroit, pour continuer la pensée du poëte Anglois, la terre perdre son équilibre & s'écarter de son orbite, les planetes & le soleil courir sans regle au travers des cieux, un être s'abîmer sur un autre être, un monde sur un autre monde, toute la masse des cieux s'ébranler jusques dans son centre, la nature frémir jusqu'au trône de Dieu; en un mot tout l'ordre de cet univers se détruire & se confondre.

Il faudroit être stupide & insensible pour ne pas appercevoir la dépendance & la subordination de tous les êtres qui entrent dans la composition de ce tout admirable : mais il faudroit être encore pis que tout cela pour l'attribuer à un hasard aveugle. *Voyez hasard & épicuréisme.* L'esprit ne peut être frappé sans admiration de cette multiplicité de rap-

ports, de ces combinaisons infinies, de cet ordre, de cet arrangement qui lie, toutes les parties de l'univers; & l'on peut dire que plus il saisira de rapports, plus la *bonté* des êtres se manifestera à lui d'une maniere sensible & frappante. Dieu seul connoît toute la *bonté* qu'il a mise dans ses ouvrages, parce qu'il est lui seul capable de connoître parfaitement la justesse qui brille dans ses ouvrages, le rapport mutuel qui se trouve entr'eux, l'harmonie qui fait d'eux un tout régulier sagement ordonné, en un mot l'ordre établi pour les conserver. La chaîne qui attire & réunit toutes les parties est entre les mains de Dieu, & non entre celles de l'homme. Petites parties de ce tout, comment pourrions-nous le comprendre ? « Tout ce que nous voyons du monde, dit » dans son style énergique le sublime Paschal, » n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample » sein de la nature : nulle idée n'approche » de l'étendue de ses espaces : nous avons beau » enfler nos conceptions, nous n'enfantons » que des atomes au prix de la réalité des » choses : c'est un cercle infini, dont le cen- » tre est par-tout, la circonférence nulle part : » enfin, c'est un des plus grands caracteres » sensibles de la toute-puissance de Dieu, que » notre imagination se perde dans cette pen- » sée...... L'intelligence de l'homme tient, » dans l'ordre des choses intelligibles, le mê- » me rang que son corps dans l'étendue de la » nature : & tout ce qu'elle peut faire, est » d'appercevoir quelque apparence du milieu » des choses dans un désespoir éternel n'en » connoître ni le principe ni la fin. Toutes » choses sont sorties du néant, & portées » jusqu'à l'infini : qui peut suivre ces étonnan-

»tes démarches ? L'auteur de ces merveilles »les comprend, nul autre ne le peut faire«. *Pensées de Pasch. chap. 22.*

Nous sommes forcés de joindre le témoignage de notre raison, au témoignage aveugle des créatures inanimées & materielles, dont la beauté, la disposition & l'économie annoncent si hautement la grandeur de celui qui les a faites. Un spectacle digne de Dieu, peut bien être digne de nous. Moïse rapporte que lorsque Dieu eut achevé l'ouvrage des six jours, il considéra tous les êtres d'une seule vue, & que les ayant comparés entr'eux & avec le modele éternel dont ils étoient l'expression, il en trouva la beauté & la perfection excellente. L'univers parut à ses yeux comme un tableau qu'il venoit de finir, & auquel il avoit donné la derniere main. Il trouva que chaque partie avoit son usage, chaque trait sa grace & sa beauté: que chaque figure étoit bien située & qu'elle faisoit un bel effet: que chaque couleur étoit appliquée à propos, mais sur-tout que l'ensemble en étoit merveilleux: que les ombres mêmes donnoient du relief au reste: que le lointain en s'attendrissant faisoit paroître ce qui étoit plus proche avec une force nouvelle; & que les objets les plus remarquables, recevoient une nouvelle beauté par le lointain, dont ils n'étoient séparés que par une diminution imperceptible de teintes & de couleurs. Qui considéreroit ce tableau de plus près, pourroit appercevoir dans le plan de la création celui de la rédemption. Si quelques défauts nous frappent dans cet immense tableau, souvenons-nous que ce sont des ombres que la main de l'Eternel y a jettées exprès pour en faire sortir les figures; que leur ordre & leur

ſituation contribuent à lui donner une beauté qu'il n'auroit pas; & que prendre occaſion de ce defaut pour critiquer l'univers & ſon auteur, ce ſeroit reſſembler à un ciron, dont les yeux ſeroient fixés ſur les ombres d'un tableau, & qui prononceroit que ce tableau eſt défectueux, qu'il n'y reconnoît aucune ordonnance, ni le vrai ton des couleurs.

La bonté animale eſt une économie dans les paſſions, que toute créature ſenſible & bien conſtituée reçoit de la nature. C'eſt en ce ſens qu'on dit d'un chien de chaſſe, qu'il eſt *bon*; lorſqu'il n'eſt ni lâche ni opiniâtre : c'eſt auſſi en ce ſens qu'on dit d'un homme, qu'il eſt bien conſtitué, lorſqu'il regne dans ſes membres la proportion qui s'ajuſte le mieux avec les fonctions auxquelles l'a deſtiné la providence. La *bonté animale* ſera d'autant plus parfaite, que les membres bien proportionnés conſpireront d'une façon plus avantageuſe à l'accompliſſement des fonctions animales. Par une ſuite des loix que Dieu a établies, il doit s'exciter dans l'ame telles ou telles ſenſations à l'occaſion de telles ou telles impreſſions qui auront été faites ſur les organes de nos ſens. Si donc elles ne s'y excitoient pas, il y auroit alors un défaut d'économie animale. On en peut voir un exemple bien ſenſible dans les perſonnes paralytiques. Le défaut d'économie animale ſe trouve auſſi dans ceux qui ont des mouvements convulſifs, qu'ils ne peuvent arrêter ni ſurprendre. On peut dire la même choſe de ceux qui ſont fous & ſtupides. Les uns ont trop d'idées, & les autres n'en ont pas aſſez, par un défaut de conformation dans le cerveau. Il eſt des perſonnes qui ſont nées ſans aucun goût pour la muſique, & d'autres

pour qui les vers les mieux faits ne sont qu'un vain bruit. Ce défaut d'organes dans ces sortes de personnes est, comme l'on voit, un défaut d'économie animale. On peut dire en général, que c'est-là le grand défaut de ces esprits stupides & grossiers, dont la portée ne sauroit atteindre au raisonnement le plus simple. Les organes du corps, qui les voile & les enveloppe sont si épais & si massifs, qu'il ne leur est presque pas possible de déployer leurs facultés ni de faire leurs opérations. Plus les organes sont délicats, plus les sensations qu'ils occasionnent sont vives. Il y a des animaux qui nous surpassent par la délicatesse de leurs organes : le lynx à la vue plus perçante que nous; l'aigle fixe le soleil qui nous éblouit; le chien a plus de sagacité que nous dans l'odorat ; le toucher de l'araignée est plus subtil que le nôtre, & le sentiment de l'abeille plus exquis & plus sûr que celui que nous éprouvons : mais n'envions point aux animaux l'avantage qu'ils ont sur nous en cette partie. Si nous avions l'œil microscopique du lynx, nous verrions le ciron : mais notre vue ne pourroit s'étendre jusqu'aux cieux. Si le toucher étoit plus sensible & plus délicat, nous serions blessés par tous les corps environnants ; les douleurs & les maladies s'introduiroient par chaque porte. Si nous avions l'odorat plus vif, nous serions incommodés des parties volatilles d'une rose, & leur action sur le cerveau en ébranleroit trop violemment les fibres. Avec une oreille plus fine, la nature se feroit toujours entendre à nous avec un bruit de tonnerre, & nous nous trouverions étourdis par le plus léger souffle de vent. Croyons que les organes, dont la nature nous a doués, sont proportionnés

proportionnés au rang que nous tenons dans l'univers. S'ils étoient plus grossiers ou plus délicats, nous ne nous trouverions plus si propres aux fonctions animales, qui sont une suite de notre constitution. Après qu'on a pesé toutes les choses dans la balance de la raison, on est forcé de reconnoître la bonté & la sagesse de la Providence, également & dans ce qu'elle donne & dans ce qu'elle refuse, & de convenir avec Pope, en dépit de l'orgueil & de la raison qui s'égare, de cette vérité évidente, *que tout ce qui est, est bien*. Nous nous regardons comme dégradés, parce qu'il a plu à l'auteur de notre être de nous assujettir aux organes d'un corps : mais il pourroit se trouver, en approfondissant la matiere, que cette influence de l'union de l'ame d'avec le corps, s'exerce peut-être plus au profit qu'aux dépens de nos facultés intellectuelles. *Voyez les articles esprit & résurrection*, où cette question est agitée.

La *bonté raisonnée*, qualité propre à l'être pensant, consiste dans les rapports des mœurs avec l'ordre essentiel, éternel, immuable, regle & modele de toutes les actions réfléchies : elle est la même que la vertu. *Voyez cet article.*

Jusqu'ici nous n'avons considéré le *bon*, que par les rapports qu'il a avec notre esprit. Pris en ce sens, il rentre dans l'idée du *beau*, qui n'est autre chose que *la perception des rapports* ; *voyez cet article* : mais il y a un autre *bon*, dont les rapports sont plus immédiats avec nous, parce qu'ils touchent notre cœur de plus près. *La bonté* qui résulte de ces rapports, est plus intimement liée avec notre être, plus proportionnée à nos intérêts : il

n'y a qu'elle qui ait de l'aſcendant ſur notre cœur, & qui l'ouvre au ſentiment. L'autre *bonté* nous eſt, pour ainſi dire, étrangere ; elle ne nous touche preſque pas : ſi elle a des charmes, ce n'eſt que pour notre eſprit. Nous admirons les êtres en qui paroît cette premiere *bonté* : mais nous n'aimons que ceux qui participent à cette autre *bonté* ; & l'amour que nous leur portons ſe meſure ſur les différents degrés de cette *bonté relative*. *Le bon*, pris dans ce ſecond ſens, ſe confond avec l'*utile* ; de ſorte que tous les êtres qui nous ſont utiles, renferment cette *bonté* qui intéreſſe le cœur, ainſi que cette autre *bonté* qui plaît à l'eſprit, eſt l'appanage de tous les êtres qui ſont *beaux*.

Le *bon* a donc deux branches, dont l'une eſt le *bon* qui eſt *beau*, & l'autre le *bon* qui eſt *utile*. Le premier ne plaît qu'à l'eſprit, & le ſecond intéreſſe le cœur : l'un n'obtient de nous que des ſentiments d'eſtime & d'admiration, tandis que nous réſervons pour l'autre toute notre tendreſſe. Un être qui ne ſeroit que *beau* pour nous, ſe feroit ſeulement eſtimer & admirer de nous. Dieu, tout Dieu qu'il eſt, auroit beau déployer à notre eſprit toutes les perfections qui le rendent infini, il ne trouveroit jamais le chemin de notre cœur, s'il ne ſe montroit à nous comme *bienfaiſant*. Sa *bonté* pour nous eſt le ſeul attribut qui puiſſe nous arracher l'hommage de notre cœur. Et que nous ſerviroit le ſpectacle de ſa divinité, s'il ne nous rendoit heureux.

On voit par-là combien s'abuſent de pieux viſionnaires, qui follement amoureux d'une perfection chimérique, s'imaginent qu'ils peuvent aimer dans Dieu autre choſe que ſa *bonté bienfaiſante*. Quel déſintéreſſement ! Ils veulent

que leur amour pour Dieu, soit si pur, si généreux, si gratuit, si indépendant de toutes vues intéressées, que même à l'égard de Dieu on se contente du plaisir de l'aimer, sans rien attendre & sans rien espérer de lui. Ce n'est pas ici le lieu de combattre ces excès impies, qui sont contraires à la loi naturelle, & qui deshonorent la religion, sous la vaine apparence d'une perfection chimérique qui en détruit les fondements. *Voyez les articles charité & quiétisme*, où sont réfutées ces absurdités, aussi impies qu'insensées, mais qui sont les suites nécessaires d'un désintéressement absolu.

Un être peut nous être *utile* de deux manieres; ou par lui-même, ou par quelque chose qui soit distingué de lui. Ce qui ne nous est *utile* que comme un moyen, nous ne l'aimons pas pour lui-même, mais seulement pour la chose à laquelle il nous fait parvenir: ainsi nous n'aimons pas les richesses pour elles-mêmes, mais bien pour les plaisirs que nous achetons à leurs dépens; j'excepte pourtant les avares, pour qui la possession des richesses est un véritable bien: ceux ci sont heureux par la vue de l'or, & les autres ne le sont que par l'usage qu'ils en font. Mais un être nous est-il *utile* par lui-même? c'est alors que nous l'aimons pour lui-même & que notre cœur s'y attache: ou cet être nous satisfait du côté de la conscience & de la raison, ce qui est un bien durable, solide, & qui n'est point sujet à de fâcheux revers; & alors on lui donne le nom de *bien honnête*: ou bien cet être ne nous satisfait que du côté de la cupidité, & se trouve par conséquent exposé au dégoût & à l'inquiétude; & alors on lui donne simplement le nom de *bien*

agréable, en tant qu'opposé à l'*honnêteté*.

Après avoir considéré le *bon* dans les êtres naturels, il est naturel de l'examiner dans ceux qu'on appelle *artificiels* : ils ont été inventés sur le modele de la nature; d'où je conclus que leur perfection dépend plus ou moins de leur imitation de la nature. Mais de même que dans les ouvrages de la nature il y a un *bon* & un *beau*, qui ne dépendent ni du hasard ni du caprice, ainsi dans les productions des arts il y a des loix immuables qui nous guident dans nos connoissances & dans nos goûts; & on ne peut en aucune façon violer ces loix tracées avec tant d'éclat dans les ouvrages de la nature, que l'esprit & le goût n'en soient revoltés.

Il se trouve, avons-nous dit, dans les ouvrages de la nature deux sortes de *bontés*, l'une, qui rentre dans la même signification que la *beauté*, & qui pour cette raison ne flatte que l'esprit; & l'autre qui retient le nom de *bonté*, & qui intéresse notre cœur. Quand un objet réunit en soi ces deux genres de *bonté*, c'est-à-dire qu'il entend & perfectionne nos idées d'une part, & que de l'autre il nous présente des intérêts qui nous sont chers, qui tiennent à la conservation ou à la perfection de notre être, qui nous font sentir agréablement notre propre existence, nous prononçons que cet objet est *bon*; & il l'est d'autant plus, qu'il possede ces avantages dans un plus haut degré. Pareillement une production de l'art, où le *bon* se réunissant avec le *beau*, renfermera toutes les qualités dont elle a besoin pour exercer & perfectionner à la fois notre esprit & notre cœur, sera d'autant plus parfaite, qu'elle attachera plus agréablement notre

efprit, & qu'elle intéreffera plus vivement notre cœur.

Parmi les ouvrages de la nature, il y en a qui ne font que *beaux*, & qui ne plaifent qu'à l'efprit. La même chofe fe trouve dans les productions des arts : ainfi un théorême de géométrie, difficile, mais fans ufage, n'eft qu'un *beau* théorême. *Voyez beau*. Mais de même qu'il y a des ouvrages de la nature qui font *bons* & *beaux* en même-temps, parce qu'ils contiennent en foi de quoi réveiller des idées qui nous attachent & nous intéreffent, il y en a auffi parmi les productions, des arts qui produifent en nous le même effet, mais toujours d'une maniere fubordonnée à la nature, parce que la *nature* en tout furpaffe *l'art* : *in omni re procul dubio vincit imitationem veritas*. Le cœur n'eft touché des objets que felon le rapport qu'ils ont avec fon avantage propre ; c'eft ce qui regle fon amour ou fa haine : or le cœur a plus d'avantage à attendre des objets *naturels* que des objets *artificiels*. Ce que l'art préfente au cœur n'eft qu'un fantôme, qu'une apparence ; & ainfi il ne peut lui apporter rien de réel. Ce qu'il y a de plus touchant pour nous, c'eft l'image des paffions & des actions des hommes, parce qu'elles font comme des miroirs où nous voyons les autres, avec des rapports de différence ou de conformité. Il y auroit ici un beau problême à réfoudre, favoir qui de Corneille ou de Racine a mieux peint les paffions ; le premier, en nous élevant au deffus de l'homme ; le fecond, en nous rendant à nos foibleffes naturelles. *Voyez Tragédie* (X).



BONTÉ, (*morale.*)

LA *bonté* morale consiste en deux points: le premier, *ne pas faire du mal à nos semblables*; le second, *de leur faire du bien.*

1o. Ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît; voilà la regle qui détermine quelle sorte de traitements la nature nous interdit à l'égard du reste des hommes. Tout ce qui fait à nous-mêmes, nous paroîtroit dur, barbare & cruel, est compris dans la prohibition: mais cette maxime, d'un usage si étendu, est bien restrainte dans l'application qu'on en fait: la plûpart des hommes se conduisent les uns avec les autres, comme s'ils étoient persuadés qu'elle ne dût avoir lieu qu'entre amis.

Lorsque la passion vous porte à quelque violence contre un autre homme, jettez les yeux sur lui, pour y voir l'empreinte de la main divine, & votre propre ressemblance; ce sera de quoi rallentir votre emportement. Ne dites point à Dieu ce que Caïn lui dit: *M'avez-vous donné mon frere en garde?* Oui sans doute il vous l'a donné en garde; & non-seulement il vous défend de lui faire aucun mauvais traitement, mais il vous ordonne même de le servir de tout votre pouvoir.

2o. Lorsqu'on est officieux & bienfaisant pour ses parens, ses bienfaiteurs ou ses amis, on se croit généreux, quoique d'ailleurs dur & indifférent pour tout le reste des hommes; & l'on n'est pas même charitable; qualité cependant bien en deçà de la générosité, qui est

le comble & la perfection de toutes les autres vertus sociales. En pratiquant celles-ci, on ne fait qu'éviter les défauts contraires placés tout près d'elle ; mais la générosité nous éloigne plus du vice, puisqu'elle laisse pour intervalle entr'elle & lui toutes les vertus de précepte. La générosité est un degré de perfection ajouté aux vertus par dessus celui que prescrit indispensablement la loi. Faire pour ses semblables précisément ce qu'ordonne la loi, ce n'est pas être généreux, c'est simplement remplir son devoir.

Mais la charité, ou ce qui est la même chose, cette affection générale que nous devons à tous les hommes, n'est pas une vertu de surérogation : vous ne ferez que satisfaire à ce que l'humanité vous impose, si rencontrant un inconnu que des assassins ont blessé, vous vous en approchez pour penser ses plaies, le besoin qu'il a de votre secours est une loi qui vous oblige à le secourir. Un indigent est pressé par la faim, vous ne ferez que payer une dette en appaisant son besoin. Les pauvres sont à la charge de la société ; tout le superflu des riches est affecté de droit à leur subsistance ; & ne plaignez pas même le secours que vous leur donnez, quand il seroit le prix de vos sueurs & de pénibles travaux ; quoiqu'il vous coûte, il leur coûte encore plus : c'est l'acheter bien cher que de le recevoir à titre d'aumône.

Voulez-vous apprendre en deux mots jusqu'où s'étendent les bons offices que vous devez à vos semblables ? En voici la mesure. *Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît.* (X)



CAUSE, (*Métaphys.*)

En voyant tous les jours changer les choses, & en considérant qu'elles ont eu un commencement, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme *cause* & *effet*. La *cause* est tout ce par l'efficace de quoi une chose est; & *effet*, tout ce qui est par l'efficace d'une *cause*. Toute *cause*, par cela même qu'elle produit un effet, peut être appellée *efficiente*; mais comme il y a différentes manieres de produire un effet, on distingue diverses sortes de *causes*. Il y a des *causes physiques*, des *causes morales*, & des *causes instrumentales*. J'appelle *causes physiques*, toutes celles qui produisent immédiatement par elles-mêmes leur effet. Je nomme *causes morales*, celles qui ne le produisent que dépendamment d'une *cause physique*, de laquelle il émane immédiatement. Les *causes instrumentales* ont cela de commun avec les *causes morales*, qu'elles ne produisent pas par elles-mêmes leur effet, mais seulement par l'intervention d'une *cause physique*; & c'est pourquoi on donne aux unes & aux autres le nom de *causes occasionnelles*: mais ce qui met entr'elles beaucoup de différence, c'est que si les premieres ne sont que *causes morales* dans les effets qu'elles produisent *occasionnellement*, du moins elles sont *causes physiques* de l'effet par lequel elles deviennent *causes occasionnelles* d'un autre effet; au lieu que les *causes* purement *instrumentales* n'étant douées d'aucune force ni d'aucune activité, demeurent toujours renfermées dans la sphere des *causes* pu-

rement *occasionnelles* : telle eſt, par exemple, la matiere qui d'elle-même eſt brute, inſenſible & inactive. Il n'en eſt pas de même des eſprits, dont la nature eſt d'être actifs, & par conſéquent d'être *cauſes phyſiques* : ſi mon ame n'eſt que *cauſe occaſionnelle* des divers mouvements qu'elle fait naître dans l'ame de ceux avec qui je m'entretiens, du moins elle eſt *cauſe phyſique* de ſes déterminations particulieres.

C'eſt ici le lieu d'examiner de quelle maniere l'ame agit ſur le corps : eſt-elle *cauſe phyſique*, ou n'eſt-elle que *cauſe occaſionnelle* des divers mouvements qu'elle lui imprime ? Ici les ſentiments des philoſophes ſont partagés ; & l'on peut dire que dans cette queſtion les derniers efforts de la philoſophie pourroient bien s'épuiſer inutilement pour la réſoudre. Le ſyſtême de l'*harmonie préétablie*, dont M. Leibnitz eſt auteur, tranche tout-d'un-coup la difficulté : c'eſt dommage que ce ſyſtême détruiſe la liberté, & qu'il rende douteuſe l'exiſtence du monde corporel. *Voyez cet article*, où nous avons démontré l'un & l'autre. Le ſyſtême ancien de l'influence réelle de l'ame ſur le corps, détruit par notre Deſcartes & par le P. Malebranche, ſon fidele diſciple, ſe trouve remis en honneur par le puiſſant appui que lui prêtent aujourd'hui les philoſophes Anglois. Dieu, ſelon ce ſyſtême, a renfermé l'efficace qu'il communique à l'ame en la créant, dans les bornes du corps organiſé auquel il l'unit ; ſon pouvoir eſt limité à cette petite portion de matiere, & même elle n'en jouit qu'avec certaines reſtrictions, qui ſont les loix de l'union. Ce ſyſtême moins ſubtil, moins raffiné que celui des *cauſes oc-*

casionnelles, plaît d'autant plus à la plupart des esprits, qu'il s'accorde assez bien avec le sentiment naturel, qui admet dans l'ame une efficace réelle pour mouvoir la matiere : mais ce systême qu'on nous donne ici sous le nom radouci de *sentiment naturel*, ne feroit-il point plutôt l'effet du préjugé ? En effet, ce pouvoir d'un esprit fini sur la matiere, cette influence qu'on lui suppose sur une substance si dissemblable à la sienne, & qui naturellement est indépendante de lui, est quelque chose de bien obscur. Les esprits étant des substances actives, & ayant incontestablement le pouvoir de se mouvoir ou de se modifier eux-mêmes, il est sans doute plus raisonnable de leur attribuer une pareille influence sur la matiere, que d'attribuer à la matiere un être passif & incapable d'agir sur lui-même, un vrai pouvoir d'agir sur l'esprit, & de le modifier. Mais cela même que je viens d'observer est un fâcheux inconvénient pour ce systême ; il ne peut dès-lors être vrai qu'à moitié. S'il explique en quelque sorte comment le corps obéit aux volontés de l'ame par ses mouvements ; il n'explique point comment l'ame obéit fidelement à son tour aux impressions du corps ; il rend raison de l'action ; il n'en rend aucune de la sensation. Sur ce dernier point on est réduit à recourir aux *causes occasionnelles*, & à l'opération immédiate de Dieu sur l'ame. Qu'en coûtera-t-il d'y avoir aussi recours pour expliquer l'efficace des desirs de l'ame ? Le systême entier n'en sera que plus simple & mieux assorti.

Ce systême, dit-on, n'est nullement philosophique, parce qu'il remonte droit à la premiere *cause*, & que, sans apporter des raisons

naturelles des phénomenes qui nous embarrassent, il donne d'abord la volonté de Dieu pour tout dénouement. Autant nous en apprendra, dit-on, l'homme le plus ignorant, s'il est consulté; car qui ne sait que la volonté divine est la *premiere cause* de tout? Mais c'est une *cause universelle*; or ce n'est pas de cette *cause* qu'il s'agit. On demande d'un philosophe qu'il assigne la *cause particuliere* de chaque effet. Jamais objection ne fut plus méprisable. Voulez-vous, disoit le P. Malebranche, qu'un philosophe trouve des *causes* qui ne sont point? Le vrai usage de la philosophie, c'est de nous conduire à Dieu, & de nous montrer, par les effets mêmes de la nature, la nécessité d'une *premiere cause*. Quand les effets sont subordonnés les uns aux autres, & soumis à certaines loix, la tâche du philosophe est de découvrir ces loix, & de remonter par degrés au premier principe, en suivant la chaîne des *causes secondes*. Il n'y a point de progrès de *causes* à l'infini; & c'est ce qui prouve l'existence d'un Dieu, la plus importante & la premiere des vérités. La différence du paysan au philosophe, qui tous deux sont également convaincus que la volonté de Dieu fait tout, c'est que le philosophe voit pourquoi elle fait tout, ce que le paysan ne voit pas; c'est qu'il sait discerner les effets dont cette volonté est *cause immédiate*, d'avec les effets qu'elle produit, par l'intervention des *causes secondes*, & des loix générales auxquelles ces *causes secondes* sont soumises.

On fait une seconde objection plus considérable que la premiere: c'est, dit-on, réduire l'action de la divinité à un pur jeu tout à-fait indigne d'elle, que d'établir des *causes occa-*

sionnelles. Ces *causes* seront en même-temps l'effet & la regle de l'opération divine ; l'action qui les produit leur sera soumise. Tant que cette objection roulera sur les loix qui reglent la communication des mouvements entre les différentes parties de la matiere, on ne peut nier qu'elle ne soit plausible. En effet, si les corps n'ont aucune activité par eux-mêmes, les loix du mouvement, dans le systême du P. Malebranche, semblent n'être qu'un jeu ; mais cet inconvénient ne subsiste plus dès qu'on applique le systême à l'union du corps & de l'ame. Quoique l'ame n'ait aucune efficace réelle sur les corps, il suffit qu'elle ait le pouvoir de se modifier, qu'elle soit *cause physique* de ses propres volontés, pour rendre très-sage l'établissement d'une telle ame comme *cause occasionnelle* de certains mouvements du corps. Ici, comme l'utilité de l'ame est le but, la volonté de l'ame est la regle. Cette volonté étant une *cause physique* de ses propres actes, est par-là distincte de la volonté de Dieu même, & peut devenir une regle & un principe dont la sagesse divine fait dépendre les changements de la matiere. Les volontés d'un esprit créé, dès-là qu'elles sont produites par cet esprit, sont une *cause mitoyenne* entre la volonté de Dieu & les mouvements des corps, qui rend raison de l'ordre de ces mouvements, & qui nous dispense de recourir, pour les expliquer, à la volonté immédiate de Dieu ; & c'est, ce semble, le seul moyen de distinguer les volontés générales d'avec les particulieres. Les unes & les autres produisent bien immédiatement l'effet : mais dans celles-ci la volonté n'a pas de rapport qu'à cet effet singulier qu'elle veut produire ; au

lieu que dans celle-là on peut dire que Dieu n'a voulu produire cet effet, que parce qu'il a voulu quelque autre chose dont cet effet est la conséquence. C'est bien une volonté efficace de Dieu qui me fait marcher ; mais il ne veut me faire marcher qu'en conséquence de ce qu'il a voulu une fois pour toutes, que les mouvements de mon corps suivissent les desirs de mon ame. La volonté que j'ai de marcher, est une *cause mitoyenne* entre les mouvements de mon corps & la volonté de Dieu. Je marche en vertu d'une loi générale, mon ame est vraie *cause* des mouvements de mon corps, parce qu'elle est *cause* de ses propres volontés, auxquelles il a plu au Créateur d'attacher ces mouvements. Ainsi les actions corporelles, avec toutes leurs suites bonnes ou mauvaises, lui sont justement imputées ; elle en est vraie *cause* selon l'usage le plus commun de ce terme. *Cause*, dans le langage ordinaire, signifie *une raison* par laquelle un effet est distingué d'un autre effet, & non cette efficace générale qui influe dans tous les effets. Pour rendre les hommes responsables de leurs actions, il importe fort peu qu'ils les produisent ou non par une efficace naturelle, par un pouvoir physique que le Créateur ait donné à leur ame en la formant, de mouvoir le corps qui lui est uni ; mais il importe beaucoup qu'ils soient *causes morales* ou *libres ;* il importe beaucoup que l'ame ait un tel empire sur ses propres actes, qu'elle puisse à son gré vouloir ou ne vouloir pas ces mouvements corporels qui suivent nécessairement sa volonté. Otez toute action aux corps ; & faites mouvoir l'univers par l'efficace des volontés divines, toujours appliquées à remuer

la matiere, les loix du mouvement ne feront point un jeu, dès que vous conserverez aux esprits une véritable efficace, un pouvoir réel de se modifier eux-mêmes, & dès que vous reconnoîtrez qu'un certain arrangement de la matiere à laquelle Dieu les unit, devient pour eux, par les diverses sensations qu'il y excite, une occasion de déployer leur activité.

Outre les *causes physiques*, *morales & instrumentales*, on en distingue encore de plusieurs sortes; savoir, la *cause matérielle*, la *cause formelle*, la *cause exemplaire*, la *cause finale*. La *cause matérielle* est le sujet sur lequel l'agent travaille, ou ce dont la chose est formée; le marbre, par exemple, est la *cause matérielle* d'une statue. La *cause formelle*, c'est ce qui détermine une chose à être ce qu'elle est, & qui la distingue de toute autre: la *cause formelle* s'unissant à la *matérielle*, produit le corps ou le composé. La *cause exemplaire*, c'est le modele que se propose l'agent, & qui le dirige dans son action: ce modele est, ou intrinseque, ou extrinseque à l'agent; dans le premier cas, il se confond avec les idées archetypes. *Voyez idée*. Dans le second cas, il se prend pour toutes les riches productions de la nature, & pour tous les ouvrages exquis de l'art. *Voyez ces deux articles*. Pour ce qui regarde les *causes finales*, consultez l'article suivant. (X)

CAUSES FINALES. (*métaphys.*) Le principe des *causes finales* consiste à chercher les *causes* des effets de la nature par sa *fin*, que son auteur a dû se proposer en produisant ces effets. On peut dire plus généralement, que le principe des *causes finales* consiste à trouver les

loix des phénomenes par des principes métaphysiques.

Ce mot a été fort en usage dans la philosophie ancienne, où l'on rendoit raison de plusieurs phénomenes, tant bien que mal, par des principes métaphysiques aussi tant bons que mauvais. Par exemple, on disoit : *l'eau monte dans les pompes, parce que la matiere a horreur du vuide*; voilà le principe métaphysique absurde par lequel on expliquoit ce phénomene. Aussi le chancelier Bacon, ce génie sublime, ne paroît pas faire grand cas de l'usage des *causes finales* dans la physique. *Causarum finalium*, dit-il, *investigatio sterilis est, & tanquam virgo Deo consecrata, nil parit. De augm. scient. lib.* 3. *c. v.* Quand ce grand génie parloit ainsi, il avoit sans doute en vue le principe des *causes finales*, employé même d'une maniere plus raisonnable que ne l'employoient les scholastiques. Car l'horreur du vuide, par exemple, est un principe plus que stérile, puisqu'il est absurde. Bacon avoit bien senti que nous voyons la nature trop en petit pour pouvoir nous mettre à la place de son auteur, que nous ne voyons que quelques effets qui tiennent à d'autres, & dont nous n'appercevons pas la chaîne; que la fin du Créateur doit presque toujours nous échapper, & que c'est s'exposer à bien des erreurs que de vouloir la démêler, & sur-tout expliquer par-là les phénomenes. Descartes a suivi la même route que Bacon, & sa philosophie a proscrit les *causes finales* avec la scholastique. Cependant un grand philosophe moderne, M. Leibnitz, a essayé de ressusciter les *causes finales*, dans un écrit imprimé, act. erud. 1682, sous

le titre de *unicum opticæ, catoptricæ, & dioptricæ principium.* Dans cet ouvrage, M. Leibnitz se déclare hautement pour cette maniere de philosopher, & il en donne un essai en déterminant les loix que suit la lumiere.

La nature, dit-il, agit toujours par les voies les plus simples & les plus courtes; c'est pour cela qu'un rayon de lumiere dans un même milieu va toujours en ligne droite tant qu'il ne rencontre point d'obstacle : s'il rencontre une surface solide, il doit se réfléchir de maniere que les angles d'incidence & de réflexion soient égaux; parce que le rayon obligé de se réfléchir, va dans ce cas d'un point à un autre par le chemin le plus court qu'il est possible. Cela se trouve démontré par-tout. *Voyez miroir & réfraction.* Enfin si le globule lumineux rencontre une surface transparente, il doit se rompre de maniere que les sinus d'incidence & de réfraction soient en raison directe des vîtesses dans les deux milieux; parce que dans ce cas il ira d'un point à un autre dans le temps le plus court qu'il est possible.

M. de Fermat, avant M. Leibnitz, s'étoit servi de ce même principe pour déterminer les loix de la réfraction; & il ne faudroit peut-être que ce que nous venons de dire, pour démontrer combien l'usage des *causes finales* est dangereux.

En effet, il est vrai que dans la réflexion sur les miroirs plans & convexes, le chemin du rayon est le plus court qu'il est possible; mais il n'en est pas de même dans les miroirs concaves; & il est aisé de démontrer que souvent ce chemin, au lieu d'être le plus

court, eſt le plus long. J'avoue que le pere Taquet, qui a adopté dans ſa catoptrique ce principe du plus court chemin, pour expliquer la réflexion, n'eſt pas embarraſſé de la difficulté des miroirs concaves. Lorſque la nature, dit-il, ne peut pas prendre le chemin le plus court, elle prend le plus long; parce que le chemin le plus long eſt unique & déterminé, comme le chemin le plus court. On peut bien appliquer ici ce mot de Ciceron : *nihil tam abſurdum excogitari poteſt, quod dictum non ſit ab aliquo philoſophorum.*

Voilà donc le principe des *cauſes finales* en défaut ſur la réflexion. C'eſt bien pis ſur la réfraction; car en premier lieu, pourquoi dans le cas de la réflexion, la nature ſuit-elle tout-à-la-fois le plus court chemin & le plus court temps; au lieu que dans la réfraction, elle ne prend que le plus court temps & laiſſe le plus court chemin? On dira qu'il a fallu choiſir, parce que dans le cas de la réfraction, le plus court temps & le plus court chemin ne peuvent s'accorder enſemble. A la bonne heure : mais pourquoi préférer le temps au chemin? En ſecond lieu, ſuivant MM. Fermat & Leibnitz, les ſinus ſont en raiſon directe des vîteſſes, au lieu qu'ils doivent être en raiſon inverſe. *Voyez réfraction & action.* Reconnoiſſons donc l'abus des *cauſes finales* par le phénomene même que leurs partiſans ſe propoſent d'expliquer à l'aide de ce principe.

Mais s'il eſt dangereux de ſe ſervir des *cauſes finales à priori* pour trouver les loix des phénomenes; il peut être utile, & il eſt au moins curieux de faire voir comment le prin-

cipe des *causes finales* s'accorde avec les loix des phénomenes, pourvu qu'on ait commencé par déterminer ces loix d'après des principes de méchaniques clairs & incontestables. C'est ce que M. de Maupertuis s'est proposé de faire à l'égard de la réfraction en particulier, dans un *mémoire imprimé parmi ceux de l'académie des Sciences*, 1744. Nous en avons parlé au mot *action*. Il fait à la fin & au commencement de ce mémoire, des réflexions très-judicieuses & très-philosophiques sur les *causes finales*. Il a depuis étendu ces reflexions, & porté plus loin leur usage dans les *mémoires de l'académie de Berlin*, 1746, & dans sa *cosmologie*. Il montre dans ces ouvrages l'abus qu'on a fait du principe des *causes finales*, pour donner des preuves de l'existence de Dieu par les effets les moins importans de la nature, au lieu de chercher en grand des preuves de cette vérité si incontestable. *Voyez l'article cosmologie*. Ce qui appartient à la sagesse du Créateur, dit M. de Fontenelle, semble être encore plus au-dessus de notre foible portée, que ce qui appartient à sa puissance. *Eloge de M. Leibnitz*. *Voyez* aussi des réflexions très-sages de M. Mairan sur le principe des *causes finales* dans les *mémoires acad.* 1723. (O).



CHAOS, (*phil.* (*mythol.*)

LE *chaos* en mythologie, est pere de l'Erebe & de la Nuit, mere des Dieux. Les anciens philosophes ont entendu par ce mot, un mêlange confus de particules de toute espece, sans forme ni régularité, auquel ils supposent le mouvement essentiel, lui attribuant en conséquence la formation de l'univers. Ce systême est chez eux un corollaire d'un axiome excellent en lui-même, mais qu'ils généralisent un peu trop; savoir, que rien ne se fait de rien; *ex nihilo nihil fit*: au lieu de restreindre ce principe aux effets, ils l'étendent jusqu'à la cause efficiente, & regardent la création comme une idée chimérique & contradictoire.

Anciennement les sophistes, les sages du paganisme, les naturalistes, les théologiens & les poëtes, ont embrassé la même opinion. Le *chaos* est pour eux le plus ancien des êtres; l'Etre éternel, le premier des principes & le berceau de l'univers. Les Barbares, les Phéniciens, les Egyptiens, les Perses, &c. ont rapporté l'origine du monde à une masse informe & confuse de matieres entassées pêle-mêle, & mues en tout sens les unes sur les autres. Aristophanes, Euripide, &c. les philosophes joniques & platoniciens, &c. Les stoïciens même, partent du *chaos*, & regardent ses périodes & ses révolutions comme des passages successifs d'un *chaos* dans un autre, jusqu'à ce qu'enfin les loix du

mouvement, & les différentes combinaisons aient amené l'ordre des choses qui constituent cet univers.

Chez les Latins, Ennius, Varion, Ovide, Lucrece, Stace, &c. n'ont point eu d'autre sentiment. L'opinion de l'éternité & de la fécondité du *chaos* a commencé chez les Barbares, d'où elle a passé aux Grecs, & des Grecs aux Romains & aux autres nations; ensorte qu'il est incertain si elle a été plus ancienne que générale.

Le docteur Burnet assure avec raison, que si l'on en excepte Aristote & les pythagoriciens, personne n'a jamais soutenu que notre monde ait eu de toute éternité la même forme que nous lui voyons; mais que, suivant l'opinion constante des sages de tous les temps, ce que nous appellons maintenant le *globe terrestre*, n'étoit dans son origine qu'une masse informe, contenant les principes & les matériaux du monde tel que nous le voyons. *Voyez monde.* Le même auteur conjecture que les théologiens païens qui ont écrit de la théogonie, ont imité dans leur systême celui des philosophes, en déduisant l'origine des dieux du principe universel d'où les philosophes déduisoient tous les êtres.

Quoiqu'on puisse assurer que la premiere idée du *chaos* ait été très-générale & très-ancienne, il n'est cependant pas impossible de déterminer quel est le premier à qui il faut l'attribuer. Moïse, le plus ancien des écrivains, représente au commencement de son histoire le monde comme n'ayant été d'abord qu'une masse informe, où les éléments étoient sans ordre & confondus, & c'est vraisemblablement delà que les philosophes

Grecs & Barbares ont emprunté la premiere nation de leur *chaos* : en effet, selon Moïse, cette masse étoit couverte d'eau ; & plusieurs d'entre les philosophes anciens ont prétendu que le *chaos* n'etoit qu'une masse d'eau : ce qu'il ne faut entendre ni de l'Océan, ni d'une eau élémentaire & pure, mais d'une espece de bourbier, dont la fermentation devoit produire cet univers dans le temps.

Cudworth, Grotius, Schmid, Dickinson & d'autres, achevent de confirmer cette prétention, en insistant sur l'analogie qu'il y a entre l'esprit de Dieu que Moïse nous représente porté sur les eaux, l'amour que les mythologistes ont occupé à débrouiller le *chaos* : ils ajoutent encore qu'un sentiment très-ancien, soit en philosophie, soit en mythologie, c'est qu'il y a un esprit dans les eaux, *aqua per spiritum movetur* ; d'où ils concluent que les anciens philosophes ont tiré des ouvrages de Moïse, & ce sentiment & la notion du *chaos*, qu'ils ont ensuite altérée comme il leur a plu.

Quoiqu'il en soit du *chaos* des anciens & de son origine, il est constant que celui de Moïse renfermoit dans son sein toutes les natures déjà déterminées, & que leur assortiment ménagé par la main du Tout-Puissant, enfanta bientôt cette variété de créatures qui embellissent l'univers. S'imaginer, à l'exemple de quelques systématiques, que Dieu ne produisit d'abord qu'une matiere vague & indéterminée, d'où le mouvement fit éclorre peu-à-peu par des fermentations intestines, des affaissements, des attractions, un soleil, une terre, & toute la décoration du monde : prétendre avec Whisthon que l'ancien *chaos* a

été l'atmosphore d'une comete; qu'il y a entre la terre & les cometes des rapports qui démontrent que toute planete n'est autre chose qu'une comete qui a pris une constitution réguliere & durable, qui s'est placée à une distance convenable du soleil, & qui tourne autour de lui dans un orbe presque circulaire; & qu'une comete n'est qu'une planete qui commence à se détruire ou à se réformer, c'est-à-dire, un *chaos* qui, dans son état primordial, se meut dans un orbe très-excentrique : soutenir toutes ces choses, & beaucoup d'autres, dont l'énumération nous meneroit trop loin, c'est abandonner l'histoire, pour se repaître de songes, substituer des opinions sans vraisemblance aux vérités éternelles que Dieu attestoit par la bouche de Moïse. Selon cet historien, l'eau étoit déjà faite, puisqu'il nous dit que *l'esprit de Dieu étoit porté sur les eaux* : les sphères célestes, ainsi que notre globe, étoient déja faites, puisque le ciel qu'elles composent étoit créé.

Cette physique de Moyse qui nous représente la Sagesse éternelle, réglant la nature & la fonction de chaque chose par autant de volontés & de commandements exprès; cette physique qui n'a recours à des loix générales constantes & uniformes, que pour entretenir le monde dans son premier état, & non pour le former, vaut bien sans doute les imaginations systématiques, soit des matérialistes anciens, qui font naître l'univers du mouvement fortuit des atomes, soit des physiciens modernes, qui tirent tous les êtres d'une matiere homogene agitée en tout sens. Ces derniers ne font pas attention, qu'attribuer au choc impétueux d'un mouvement

aveugle la formation de tous les êtres particuliers, & cette harmonie si parfaite qui les tient dépendants les uns des autres dans leurs fonctions, c'est dérober à Dieu la plus grande gloire qui puisse lui revenir de la fabrique de l'univers, pour en favoriser une cause qui sans se connoître, & sans avoir d'idée de ce qu'elle fait, produit néanmoins les ouvrages les plus beaux & les plus réguliers : c'est retomber en quelque façon dans les absurdités d'un Straton & d'un Spinosa. *Voyez stratonisme & spinosisme.*

On ne peut s'empêcher de remarquer ici combien la philosophie est peu sûre dans ses principes, & peu constante dans ses démarches : elle a prétendu autrefois que le mouvement & la matiere étoient les seuls êtres nécessaires : si elle a persisté dans la suite à soutenir que la matiere étoit increée, du moins elle l'a soumise à un être intelligent pour lui faire prendre mille formes différentes, & pour disposer ses parties dans cet ordre de convenance d'où résulte le monde : aujourd'hui elle consent que la matiere soit créée, & que Dieu lui imprime le mouvement ; mais elle veut que ce mouvement, émané de la main de Dieu, puisse, abandonné à lui-même, opérer tous les phénomenes de ce monde visible. Un philosophe qui ose entreprendre d'expliquer par les seules loix du mouvement, la méchanique, & même la premiere formation des choses, & qui dit, *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & je ferai un monde*, doit démontrer auparavant (ce qui est facile) que l'existence & le mouvement ne sont point essentiels à la matiere ; car sans cela, ce philosophe croyant mal-à-propos de ne rien

voir dans les merveilles de cet univers, que le mouvement seul n'ait pu produire, est menacé de tomber dans l'athéisme.

Ouvrons donc les yeux sur l'enthousiasme dangereux du système, & croyons avec Moïse que quand Dieu créa la matiere, on ne peut douter que dans cette premiere action par laquelle il tira du néant le ciel & la terre, il n'ait déterminé par autant de volontés particulieres tous les divers matériaux, qui dans le cours des opérations suivantes servirent à la formation du monde. Dans les cinq derniers jours de la création, Dieu ne fit que placer chaque être au lieu qu'il lui avoit destiné pour former le tableau de l'univers ; tout jusqu'à ce temps étoit demeuré muet, stupide, engourdi dans la nature; la scene du monde ne se développa qu'à mesure que la voix toute puissante du Créateur, rangea les êtres dans cet ordre merveilleux qui en fait aujourd'hui la beauté. *Voyez les articles cosmologie, mouvement & matiere.*

Loin d'imaginer que l'idée du *chaos* ait été particuliere à Moïse, concluons encore de ce ce qui a été dit ci-dessus, que tous les peuples, soit barbares, soit lettrés, paroissent avoir conservé le souvenir d'un état de ténebres & de confusion antérieur à l'arrangement du monde; que cette tradition s'est à la vérité fort défigurée par l'ignorance des peuples & les imaginations des poëtes, mais qu'il y a toute apparence que la source où ils l'ont puisée leur est commune avec nous.

A ces corollaires ajoutons ceux qui suivent: 1°. Qu'il ne faut dans aucun système de physique contredire les vérités primordiales de la religion que la Genese nous enseigne. 2°. qu'il ne

ne doit être permis aux philosophes de faire des hypotheses, que dans les choses sur lesquelles la Genese ne s'explique pas clairement. 3o. Que par conséquent on auroit tort d'accuser d'impiété, comme l'ont fait quelques zélés de nos jours, un physicien qui soutiendroit que la terre a été couverte autrefois par des eaux différentes de celles du déluge. Il ne faut que lire le premier chapitre de la Genese, pour voir combien cette hypothese est soutenable. Moïse semble supposer dans les deux premiers versets de ce livre que Dieu avoit créé le *cahos* avant que d'en séparer les diverses parties : il dit qu'alors la terre étoit informe, que les ténebres étoient sur la surface de l'abyme, & que l'esprit de Dieu étoit porté sur les eaux; d'où il s'ensuit que la masse terrestre a été couverte anciennement d'eaux, qui n'étoient point celles du déluge; suppositions que nos physiciens font avec lui. Il ajoute que Dieu sépara les eaux supérieures des inférieures, & qu'il ordonna à celles-ci de s'écouler & de se rassembler pour laisser paroître la terre; *& appareat arida, & factum est ita.* Plus on lira ce chapitre, plus on se convaincra que le systême dont nous parlons ne doit point blesser les oreilles pieuses & timorées. 4°. que les Saintes Ecritures ayant été faites, non pour nous instruire des sciences profanes & de la physique, mais des vérités de foi que nous devons croire, & des vertus que nous devons pratiquer, il n'y a aucun danger à se montrer indulgent sur le reste; sur-tout lorsqu'on ne contredit point la révélation. *Exemple.* On lit dans le chapitre même dont il s'agit, que Dieu créa la lumiere le premier jour, & le soleil après; ce-

pendant accusera-t-on le Carthésien d'impiété, s'il lui arrive de prétendre que la lumiere n'est rien dans le soleil ? Ne suffit-il pas pour mettre ce philosophe à couvert de tout reproche, que Dieu ait créé, selon lui, le premier jour, *les globules du second élément*, dont la pression devoit ensuite se faire par l'action du soleil ? Les newtoniens, qui font venir du soleil la lumiere en ligne directe, n'auront pas à la vérité la même réponse à donner ; mais ils n'en seront pas plus impies pour cela : des commentateurs respectables par leurs lumieres & par leur foi, expliquent ce passage : selon ces auteurs, cette lumiere que Dieu créa le premier jour, ce sont les Anges ; explication dont on auroit grand tort de n'être pas satisfait, puisque l'Eglise ne l'a jamais désapprouvée, & qu'elle concilie les écritures avec la bonne physique. 5°. Que si quelques savants ont cru & croient encore, qu'au lieu de *creavit* dans le premier verset de la Genese, il faut lire suivant l'hébreu *formavit, disposuit* ; cette idée n'a rien d'hétérodoxe, quand même on feroit exister le *chaos* long-temps avant la formation de l'univers ; bien entendu qu'on le regardera toujours comme créé, & qu'on ne s'avisera pas de conclure du *formavit, disposuit* de l'hébreu, que Moïse a cru la matiere nécessaire ; ce seroit lui faire dire une absurdité, dont il étoit bien éloigné, lui qui ne cesse de nous répéter que Dieu a fait de rien toutes choses : ce seroit supposer que l'Ecriture, inspirée toute entiere par l'Esprit-Saint, quoi qu'écrite par différentes mains, a contredit grossiérement dès le premier verset, ce qu'elle nous enseigne en mille autres endroits avec autant d'élévation que de vérité,

qu'il n'y a que *Dieu qui soit*. 6°. Qu'en prenant les précautions précédentes, on peut dire du *chaos* tout ce qu'on voudra.



CHARITÉ, (*théologie.*)

On la définit une *vertu théologale*, par laquelle nous aimons Dieu de tout notre cœur, & notre prochain comme nous-mêmes. Ainsi la *charité* a deux objets matériels, *Dieu & le prochain*. *Voyez objet & matériel*.

La question de la *charité* ou de *l'amour de Dieu*, a excité bien des disputes dans les écoles. Les uns ont prétendu qu'il n'y avoit de véritable amour de Dieu que la *charité*; & que toute action qui n'est pas faite par ce motif, est un péché.

D'autres plus catholiques, qui n'admettent pareillement d'amour de Dieu que celui de *charité*, mais qui ne taxent point de péchés les actions faites par d'autres motifs, demandent si cette *charité* suppose, ou ne suppose point de retour vers soi. Alors ils se partagent, les uns admettent ce retour, les autres le rejettent.

Ceux qui l'admettent distinguent la *charité* en parfaite & en imparfaite. La parfaite, selon eux, ne differe de l'imparfaite que par l'intensité des degrés, & non par la diversité des motifs, comme le pensent leurs adversaires. Ils citent en faveur de leurs sentiments ce passage de S. Paul, *cupio dissolvi & esse cum Christo*, ou le desir de la possession est joint à la *charité* la plus vive.

Les uns & les autres traitent d'erreur le

rigorisme de ceux dont nous avons parlé d'abord, qui font des péchés de toute action qui n'a pas le motif de *charité*; & ils enseignent dans l'Eglise, que les actions faites par le motif de la foi, de l'espérance ou de la crainte de Dieu, loin d'être des péchés, sont des œuvres méritoires : ils vont plus loin; celles qui n'ont même pour principe que la vertu morale, sont bonnes & louables selon eux, quoique non méritoires pour le salut. *Voyez grace, vertu, morale, contrition, &c.*

Il y a deux excès à éviter également dans cette matiere; & ce qu'il y a de singulier, c'est que, quoiqu'ils soient directement opposés dans leurs principes, ils se réunissent dans leurs conséquences. Il y en a qui aiment Dieu en pensant tellement à eux, que Dieu ne tient que le second rang dans leur affection. Cet amour mercenaire ressemble à celui qu'on porte aux personnes, non pour les bonnes qualités qu'elles ont, mais seulement pour le bien qu'on en espere : c'est celui des faux amis, qui nous abandonnent aussi-tôt que nous cessons de leur être utiles. La créature qui aime ainsi, nourrit dans son cœur une espece d'athéisme : elle est son Dieu à elle-même. Cet amour n'est point la *charité*; on y trouveroit en le sondant, plus de crainte du diable que d'amour de Dieu.

Il y en a qui ont en horreur tout motif d'intérêt, ils regardent comme un attentat énorme cet autel qu'on semble élever dans son cœur à soi-même, & où Dieu n'est, pour ainsi dire, que le pontife de l'idole. L'amour de ceux-ci paroît très-pur; il exclut tout autre bien que le plaisir d'aimer; ce plai-

leur suffit ; ils n'attendent, ils n'espèrent rien au-delà : tout se réduit pour eux à aimer un objet qui leur paroît infiniment aimable ; un regard échappé sur une qualité relative à leur bonheur, souilleroit leur affection ; ils sont prêts à sacrifier même ce sentiment si angélique, en ce qu'il a de sensible & de réfléchi, si les épreuves qui servent à le purifier exigent ce sacrifice. Cette *charité* n'est qu'un amour chimérique. Ces faux spéculatifs ne s'apperçoivent pas que Dieu n'est plus pour eux le bien essentiel & souverain. Plaçant le sublime de la *charité* à se détacher de toute espérance, ils se rendent indépendans, & se précipitent à leur tour dans une espece d'athéisme, mais par un chemin opposé.

Le champ est vaste entre ces deux extrêmes. Les théologiens sont assez d'accord à tempérer & l'amour pur, & l'amour mercenaire ; mais les uns prétendent que pour atteindre la vérité, il faut réduire l'amour pur à ses justes bornes ; les autres au contraire, qu'il faut corriger l'amour mercenaire. Ces derniers partent d'un principe incontestable ; savoir que nous cherchons tous naturellement à nous rendre heureux. C'est, selon S. Augustin, la vérité la mieux entendue, la plus constante & la plus éclaircie. *Omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt ; & propter hoc cætera quæcumque appetunt.* C'est le cri de l'humanité, c'est la pente de la nature ; & suivant l'observation du savant évêque de Meaux, S. Augustin ne parle pas d'un instinct aveugle ; car on ne peut desirer ce qu'on ne sait point, & on ne peut ignorer ce qu'on sait qu'on veut. L'illustre arche-

vêque de Cambrai, écrivant sur cet endroit de S. Augustin, croyoit que ce Pere n'avoit en vue que la béatitude naturelle. Mais qu'importe, lui répliquoit M. Bossuet? Puisqu'il demeure toujours pour incontestable, selon le principe de S. Augustin, qu'on ne peut se désintéresser au point de perdre dans un seul acte, quel qu'il soit, la volonté d'être heureux, par laquelle on veut toutes choses. La distinction de M. de Fenelon doit surprendre. Il est évident que ce principe, *l'homme cherche en tout à se rendre heureux*, une fois avoué, il a la même ardeur pour la béatitude surnaturelle que pour la béatitude naturelle : il suffit que la premiere lui soit connue & démontrée qu'on interroge en effet son propre cœur, car notre cœur peut ici nous représenter celui de tous les hommes : qu'on écoute le sentiment intérieur, & l'on verra que la vue du bonheur accompagne les hommes dans les occasions les plus contraires au bonheur même. Le farouche Anglois qui se défait, veut être heureux ; le Bramine qui se macere, veut être heureux ; le courtisan qui se rend esclave veut être heureux, la multitude, la diversité & la bisarrerie des voies, ne démontrent que mieux l'unité du but.

En effet, comment se détacheroit-on du seul bien qu'on veuille nécessairement? en y renonçant formellement? Cela est impossible. En en faisant abstraction? Cette abstraction fermera les yeux un moment sur la fin ; mais cette fin n'en sera pas moins réelle. L'artiste qui travaille, n'a pas toujours son but present, quoique toute sa manœuvre y soit dirigée. Mais je dis plus ; & je prétends que celui qui produit un acte d'amour de Dieu, n'en sauroit

séparer le desir de la jouissance en effet, ce sont les deux objets les plus étroitement unis. La religion ne les sépare jamais ; elle les rassemble dans toutes les prieres. L'abstraction momentanée sera, si l'on veut, dans l'esprit; mais elle ne sera jamais dans le cœur. Le cœur ne fait point d'abstraction, & il s'agit ici d'un mouvement du cœur, & non d'une opération de l'esprit. S. Thomas qui s'est distingué par son grand sens dans un siecle où ses rivaux, qui ne le sont plus depuis longtemps, avoient mis à la mode des subtilités puériles, disoit : *Si Dieu n'étoit pas tout le bien de l'homme, il ne lui seroit pas l'unique raison d'aimer.* Et ailleurs : *Il est toute la raison d'aimer, parce qu'il est tout le bien de l'homme.* L'amour présent & le bonheur futur sont, comme on voit, toujours unis chez ce docteur de l'école.

Mais dira-t-on peut-être, quand nous ignorerions que Dieu peut & veut nous rendre heureux, ne pourrions nous pas nous élever à son amour par la contemplation seule de ses perfections infinies? Je réponds qu'il est impossible d'aimer un Dieu sans le voir comme un être infiniment parfait; & qu'il est impossible de le voir comme un être infiniment parfait, sans être convaincu qu'il peut & veut notre bonheur. N'est-ce pas, dit M. Bossuet, une partie de sa perfection d'être libéral, bienfaisant, miséricordieux, auteur de tout bien? y a-t-il quelqu'un qui puisse exclure par abstraction ces attributs de l'idée de l'Etre parfait? Non sans doute : cependant accordons-le, convenons qu'on puisse choisir entre les perfections de Dieu pour l'objet de sa contemplation, son immensité, son éternité, sa pref-

cience, &c. celles en un mot qui n'ont rien de commun avec la liaison du Créateur & de la créature; & se rendre, pour ainsi dire, sous ce point de vue l'Etre suprême étranger à soi-même. Que s'ensuit-il delà? de l'admiration, de l'étonnement, mais non de l'amour. L'esprit sera confondu, mais le cœur ne sera point touché. Aussi ce Dieu mutilé par des abstractions n'est-il que la créature de l'imagination, & non le créateur de l'univers.

D'où il s'ensuit que Dieu devient l'objet de notre amour ou de notre admiration, selon la nature des attributs infinis dont nous faisons l'objet de notre méditation; qu'entre ces attributs, il n'y a proprement que ceux qui constituent la liaison du Créateur à la créature, qui excitent en nous des sentimens d'amour. Que ces sentimens sont tellement inséparables de la vue du bonheur, & la *charité* tellement unie avec le penchant à la jouissance, qu'on ne peut éloigner ces choses que par des hypotheses chimériques hors de la nature, fausses dans la spéculation, dangereuses dans la pratique. Que le sentiment d'amour peut occasionner en nous de bons desirs, & nous porter à des actions excellentes; influer en partie & même en tout sur notre conduite; animer notre vie, sans que nous en ayons sans cesse une perception distincte & présente; & cela par une infinité de raisons, dont je me contenterai de rapporter celle-ci, qui est d'expérience : c'est que ne pouvant par la foiblesse de notre nature partager notre entendement, & être à différentes choses à la fois, nous perdons nécessairement les motifs de vue, quand nous sommes un peu fortement occupés des

circonstances de l'action. Qu'entre les motifs louables de nos actions, il y en a de naturels & de surnaturels; & entre les surnaturels, d'autres que la *charité* proprement dite. Que les motifs naturels louables, tels que la commisération, l'amour de la patrie, le courage, l'honneur, &c. consistant dans un légitime exercice des facultés que Dieu a mises en nous, & dont nous faisons alors un bon usage; ces motifs rendent les actions du païen dignes de récompense dans ce monde, parce qu'il est de la justice de Dieu de ne laisser aucun bien sans récompense, & que le païen ne peut être récompensé dans l'autre monde. Que penser que les actions du chrétien qui n'auront qu'un motif naturel, louable, lui feront méritoires dans l'autre monde, par un privilege particulier à sa condition de chrétien, & que c'est-là un des avantages qui lui reviennent de sa participation aux mérites de Jesus-Christ, ce seroit s'approcher beaucoup du semi-pélagianisme; qu'il y aura sûrement des chrétiens, qui, n'ayant pour eux que de bonnes actions naturelles, telles qu'elles auroient été faites par un honnête païen, ne seront récompensés que dans ce monde, comme s'ils avoient vécu sous les loix du paganisme. Que les motifs naturels ou surnaturels ne s'excluent point; que nous ne pouvons cependant avoir en même-temps la perception nette & claire de plusieurs motifs à la fois; qu'il ne dépend nullement de nous d'établir une priorité d'ordre entre les perceptions de ces motifs : que malgré que nous en ayons, tantôt un motif naturel précédera ou sera précédé d'un motif surnaturel, tantôt l'humanité agira la premiere, tantôt ce sera la *charité*. Que, quoiqu'on

ne puisse établir entre les motifs d'une action l'ordre de perception qu'on desireroit, le chrétien peut toujours passer d'un de ses motifs à un autre, se les rappeller successivement, & les sanctifier. Que c'est cette espece d'exercice intérieur qui constitue l'homme tendre & l'homme religieux; qu'il ajoute, quand il est libre & passible, un haut degré de perfection aux actions: mais qu'il y a des occasions où l'action suit si promptement la présence du motif, que cet exercice ne devient presque pas possible. Qu'alors l'action est très-bonne, que quel que soit celui d'entre les motifs louables, naturels, ou surnaturels, qu'on ait présent à l'esprit. Que le passage, que l'impulsion de la *charité* suggere au chrétien de la perception d'un motif naturel, présent à l'esprit dans l'instant de l'action, à un motif surnaturel, subséquent, ne rend pas, à parler exactement, l'action bonne, mais la rend avantageuse pour l'avenir. Que dans les occasions où l'action est de nature à suivre immédiatement la présence du motif & dans ceux où il n'y a pas même de motif bien présent, parce que l'urgence de cas ne permet point de réflexion, ou n'en permet qu'une, savoir qu'il faut sur le champ *éviter* ou *faire*; ce qui se passe si rapidement dans notre ame, que le temps en étant, pour ainsi dire, un point indivisible, il n'y a proprement qu'un mouvement qu'on appelle *premier*: l'action ne devient cependant méritoire, pour le chrétien même, que par un acte d'amour implicite ou explicite qui la rapporte à Dieu; cette action fût-elle une de celles qui nous émeuvent si fortement, ou qui nous laissent si occupés ou si abbatus, qu'il nous est très-difficile de nous réplier sur nous-

mêmes, & de la sanctifier par un autre motif. Que pour s'assurer tout l'avantage de ses bonnes actions, & leur donner tout le mérite possible, il y a des précautions que le chrétien ne négligera point : comme de perfectionner par des actes d'amour anticipés, ses pensées subséquentes ; & de demander à Dieu par la priere de suppléer ce qui manquera à ses actions, dans les occasions où le motif naturel pourra prévenir le motif surnaturel, & où celui-ci pourra même ne pas succéder. Qu'il suffit à la perfection d'une action, qu'elle ait été faite par une habitude d'amour virtuel, telle que l'habitude d'amour que nous portons à nos parens, quand ils nous sont chers, quoique la nature de ces habitudes soit fort différente. Que cette habitude supplée sans cesse aux actes d'amour particuliers ; qu'elle est, pour ainsi dire, un acte d'amour continuel, par lequel les actions sont rapportées à Dieu simplicitement. Que la vie dans cette habitude est une vie d'amour & de *charité*. Que cette habitude n'a pas la même force & la même énergie dans tous les bons chrétiens, ni en tout temps dans un même chrétien, qu'il faut s'occuper sans cesse à la fortifier par les bonnes œuvres, la fréquentation des sacremens, & les actes d'amour explicites ; que nous mourrons certainement pour la plupart, & peut-être tous, sans qu'elle ait été aussi grande qu'il étoit possible, l'homme le plus juste ayant toujours quelque reproche à se faire. Que Dieu ne devant remplir toutes nos facultés que quand il se sera communiqué intimement à elles, nous n'aurons le bonheur de l'aimer selon toute la plénitude & l'étendue de nos facultés, que dans le se-

conde vie, & que ce sera dans le sein de Dieu que se fera la consommation de la *charité* du chrétien, & du bonheur de l'homme.

Charité se prend encore, 1o. pour l'amour que Dieu a porté de tout temps à l'homme; 2o. pour l'effet d'une commisération, soit chrétienne, soit morale, par laquelle nous secourons notre prochain de notre bien, de nos conseils, &c. La *charité* des conseils est la plus commune, il faut un peu s'en méfier; elle ne coûte rien, & ce peut être aisément une des marques de l'amour-propre. Hors de la théologie, notre terme *charité* n'a presque point d'idées communes avec le *charitas* des latins, qui signifie *la tendresse qui doit unir les peres & les enfants*.



CHASTETÉ.

EST une vertu morale par laquelle nous modérons les desirs déréglés de la chair. Parmi les appétits que nous avons reçus de la nature, un des plus violens est celui qui porte un sexe vers l'autre: appétit qui nous est commun avec les animaux, de quelque espece qu'ils soient; car la nature n'a pas moins veillé à la conservation des animaux, qu'à celle de l'homme; & à la conservation des animaux mal-faisans, qu'à celle des animaux que nous appellons *bien-faisans*. Mais il est arrivé parmi les hommes, cet animal par excellence, ce qu'on n'a jamais remarqué parmi les autres animaux; c'est de tromper la nature, en jouis-

sant du plaisir qu'elle a attaché à la propagation de l'espece humaine, & en négligeant le but de cet attrait; c'est-là précisément ce qui constitue l'essence de l'impureté; & par conséquent l'essence de la vertu opposée consistera à mettre sagement à profit ce qu'on aura reçu de la nature, & à ne jamais séparer la fin des moyens. La *chasteté* aura donc lieu hors le mariage, & dans le mariage: dans le mariage, en satisfaisant à tout ce que la nature exige de nous, & que la religion & les loix de l'état ont autorisé; dans le célibat, en résistant à l'impulsion de la nature qui nous pressant sans égard pour les temps, les lieux, les circonstances, les usages, le culte, les coutumes, les loix, nous entraîneroit à des actions proscrites.

Il ne faut pas confondre la *chasteté* avec la *continence*. Tel est *chaste* qui n'est pas *continent*, & réciproquement, tel est *continent* qui n'est pas *chaste*. La *chasteté* est de tous les temps, de tous les âges, & de tous les états. La *continence* n'est que du célibat; & il s'en manque beaucoup que le célibat soit un état d'obligation. *Voyez célibat*. L'âge rend les vieillards nécessairement continents; il est rare qu'il les rende *chastes*.

Voilà tout ce que la philosophie semble nous dicter sur la *chasteté*. Mais les loix de la religion chrétienne sont beaucoup plus étroites; un mot, un regard, une parole, un geste, mal intentionnés, flétrissent la *chasteté* chrétienne; le chrétien n'est parvenu à la vraie *chasteté* que quand il a su se conserver dans un état de pureté angélique, malgré les suggestions perpétuelles du démon de la chair. Tout ce qui peut favoriser les efforts de cet

ennemi de notre innocence, passe dans son esprit pour autant d'obstacles à la *chasteté*: tels que les excès dans le boire & le manger, la fréquentation des personnes déréglées, ou même d'un autre sexe, la vue d'un objet indécent, un discours équivoque, une lecture deshonnête, une pensée libre, &c. *Voyez à célibat, mariage, & aux autres articles de cet ouvrage*, où l'on traite des *devoirs de l'homme envers lui-même*, ce qu'il faut penser de la *chasteté*.



CHATIMENT.

TErme qui comprend généralement tous les moyens de sévérité, permis aux chefs des petites sociétés, qui n'ont pas le droit de vie & de mort; & employés, soit pour expier les fautes commises par les membres de ces sociétés, soit pour les ramener à leur devoir & les y contenir. La fin du *châtiment* est toujours ou l'amendement du châtié, ou la satisfaction de l'offensé. Il n'en est pas de même de la *peine*. *Voyez peine*. Sa fin n'est pas toujours la réformation du coupable, puisqu'il y a un grand nombre de cas où l'espérance d'amendement vient à manquer, & où la peine peut être étendue jusqu'au dernier supplice. Quant à l'autorité des chefs des petites sociétés. *Voyez peres, maîtres, supérieurs*, &c. C'est le Souverain qui inflige la peine; c'est un supérieur qui ordonne le *châtiment*. Les loix du gouvernement ont désigné les peines; les constitutions des sociétés ont marqué les *châtiments*. Le bien public est le but des unes

& des autres. Les peines & les *châtiments* sont sujets à pécher par excès ou par défaut. Comme il n'y a aucun rapport entre la douleur du *châtiment* & de la peine, & la malice de l'action, il est évident que la distribution des peines & des *châtiments*, relative à l'énormité plus ou moins grande des fautes, a quelque chose d'arbitraire; & que dans le fond, il est tout aussi incertain si l'on s'acquitte d'un service par une bourse de louis, que si l'on fait expier une insulte par des coups de bâton ou de verges; mais heureusement, que la compensation soit un peu trop forte, ou trop foible, c'est une chose assez indifférente, du moins par rapport aux peines en général, & par rapport aux *châtiments* désignés par les regles des petites *sociétés*. On a connu ces regles, en se faisant membres de ces sociétés; on en a même connu les inconvénients; on s'y est soumis librement; il n'est plus question de réclamer contre la rigueur. Il ne peut y avoir d'injustices que dans les cas où l'autorité est au dessus des loix, soit que l'autorité soit civile, soit qu'elle soit domestique. Les supérieurs doivent alors avoir présente à l'esprit, la maxime, *summum jus summa injuria*; peser bien les circonstances de l'action; comparer ces circonstances avec celles d'une autre action, où la loi a prescrit la peine ou le *châtiment*, & mettre tout en proportion; se ressouvenir qu'en prononçant contre autrui, on prononce aussi contre soi-même, & que si l'équité est quelquefois sévere, l'humanité est toujours indulgente; voir les hommes plutôt comme foibles que comme méchans; penser qu'on fait souvent le rôle de juge & de partie; en un mot se bien dire à soi-même que

la nature n'a rien institué de commun entre des choses dont on prétend compenser les unes par les autres ; & qu'à l'exception des cas où la peine du talion peut avoir lieu, dans tous les autres on est presque abandonné au caprice & à l'exemple.



CHRISTIANISME, (*théol. & politiq.*)

C'Est la religion qui reconnoît Jesus-Christ pour son auteur. Ne le confondons point ici avec les diverses sectes de philosophie. L'Evangile, qui contient ses dogmes, sa morale, ses promesses, n'est point un de ces systêmes ingénieux que l'esprit des philosophes enfante à force de réflexions. La plupart, peu inquiets d'être utiles aux hommes, s'occupent bien plus à satisfaire leur vanité par la découverte de quelques vérités, toujours stériles pour la réformation des mœurs, & le plus souvent inutiles au genre-humain. Mais Jesus-Christ en apportant au monde sa religion, s'est proposé une fin plus noble qui est d'instruire les hommes & de les rendre meilleurs. C'est cette même vue qui dirigea les législateurs dans la composition de leurs loix, lorsque pour les rendre plus utiles, ils les appuyerent du dogme des peines & des récompenses d'une autre vie : c'est donc avec eux qu'il convient plus naturellement de comparer le législateur des chrétiens, qu'avec les philosophes.

Le *christianisme* peut être considéré dans son rapport, ou avec des vérités sublimes & révélées, ou avec des intérêts politiques ; c'est-

à-dire, dans son rapport ou avec les félicités de l'autre vie, ou avec le bonheur qu'il peut procurer dans celle-ci. Envisagé sous le premier aspect, il est entre toutes les religions qui se disent révélées, la seule qui le soit effectivement, & par conséquent la seule qu'il faut embrasser. Les titres de sa divinité sont contenus dans les livres de l'ancien & du nouveau testament. La critique la plus sévere reconnoît l'authenticité de ses livres; la raison la plus fiere respecte la vérité des faits qu'ils rapportent; & la saine philosophie, s'appuyant sur leur authenticité & sur leur vérité, conclut de l'une & de l'autre, que ces livres sont divinement inspirés. La main de Dieu est visiblement empreinte dans le style de tant d'auteurs, & d'un génie si différent, lequel annonce des hommes échauffés dans leur composition d'un autre feu que de celui des passions humaines; dans cette morale pure & sublime qui brille dans leurs ouvrages; dans la révélation de ces mysteres qui étonnent & confondent la raison, & qui ne lui laissent d'autre ressource que de les adorer en silence; dans cette foule d'événements prodigieux, qui ont signalé dans tous les temps le pouvoir de l'Etre Suprême; dans cette multitude d'oracles, qui perçant à travers les nuages du temps, nous montrent comme présent ce qui enfonce dans la profondeur des siecles; dans le rapport des deux testaments si sensible & si palpable par lui-même, qu'il n'est pas possible de ne pas voir que la révélation des chrétiens est fondée sur la révélation des Juifs. *Voyez testaments (ancien & nouveau) miracles, prophéties.*

Les autres législateurs, pour imprimer aux

peuples le respect envers les loix qu'ils leur donnoient : ont aussi aspiré à l'honneur d'en être regardés comme les organes de la divinité. Amassis & Minevis, législateurs des Egyptiens, prétendoient avoir reçu leurs loix de Mercure. Zoroaste, législateur des Bactriens, & Zamolxis, législateur des Hêtes, se vantoient de les avoir reçus de Vesta ; & Zathraustes, législateur des Arimaspes, d'un Génie familier. Rhadamante & Minos, législateurs de Crete, feignoient d'avoir commerce avec Jupiter. Triptoleme, législateur des Athéniens, affectoit d'être inspiré par Cerès. Pithagore, législateur des Crotoniates & Zalenchus, législateur des Locriens, attribuoient leurs loix à Minerve ; Lycurgue, législateur de Sparte, à Apollon ; & Nama législateur & Roi de Rome, se vantoit d'être inspiré par la déesse Egerie. Suivant les relations des Jésuites, le fondateur de la Chine est appellé *Fanfur*, fils du soleil, parce qu'il prétendoit en descendre. L'histoire du Pérou dit que Manco, Capac, fondateurs de l'empire des Incas, se donnoient l'un pour fils & l'autre pour fille du soleil, envoyés par leur pere pour retirer les hommes de leur vie sauvage, & établir parmi eux l'ordre & la police. Thor & Odin, législateurs des Visigots, prétendoient aussi être inspirés, & même être des dieux. Les révélations de Mahomet, chef des Arabes, sont trop connues pour s'y arrêter. La race des législateurs inspirés s'est perpétuée long-temps, & paroît enfin s'être terminée dans Genghizcan, fondateur de l'Empire des Mogols. Il avoit eu des révélations, & il n'étoit pas moins que fils du soleil.

Cette conduite des législateurs que nous voyons si constamment soutenue, & que nul d'entr'eux n'a jamais démentie, nous fait voir évidemment qu'on a cru dans tous les temps que le dogme d'une providence, qui se mêle des affaires humaines, est le plus puissant frein qu'on puisse donner aux hommes; & que ceux qui regardent la religion comme un ressort inutil dans les états, connoissent bien peu la force de son influence sur les esprits. Mais en faisant descendre du ciel en terre commé d'une machine tous ces dieux, pour leur inspirer les loix qu'ils devoient dicter aux hommes, les législateurs nous montrent dans leurs personnes des fourbes & des imposteurs, qui, pour se rendre utiles au genre-humain dans cette vie, ne pensoient guere à le rendre heureux dans une autre. En sacrifiant le vrai à l'utile, ils ne s'appercevoient pas que le coup qui frappoit sur le premier, frappoit en même-temps sur le second, puisqu'il n'y a rien d'universellement utile qui ne soit exactement vrai. Ces deux choses marchent pour ainsi dire de front; & nous les voyons toujours agir en même-temps sur les esprits. Suivant cette idée, on pourroit quelquefois mesurer les degrés de vérité qu'une religion renferme, par les degrés d'utilité que les états en retirent.

Pourquoi donc, me direz-vous, les législateurs n'ont-ils pas consulté le vrai, pour rendre plus utile aux peuples la religion sur laquelle ils fondoient leurs loix? C'est, vous répondrai-je, parce qu'ils les trouverent imbus, ou plutôt infectés de la superstition qui divinisoit les astres, les héros, les princes. Ils n'ignoroient pas que les différentes

branche du paganifme étoient autant de religions fauffes & ridicules : mais ils aimerent mieux les laiffer avec tous leurs défauts, que de les épurer de toutes les fuperftitions qui les corrompoient. Ils craignoient qu'en détrompant l'efprit groffier des vulgaires humains fur cette multitude de dieux qu'ils adoroient, ils ne vinffent à leur perfuader qu'il n'y avoit point de Dieu. Voilà ce qui les arrêtoit, ils n'ofoient hafarder la vérité que dans les grands myfteres, fi célebres dans l'antiquité profane ; encore avoient-ils foin de n'y admettre que des perfonnes choifies & capables de fupporter l'idée du vrai Dieu. » Qu'étoit-» ce qu'Athenes, dit le grand Boffuet, dans » fon hiftoire univerfelle, la plus polie & la » plus favante de toutes les villes grecques, » qui prenoit pour athées ceux qui parloient » des chofes intellectuelles, qui condamna » Socrate pour avoir enfeigné que les ftatues » n'étoient pas des dieux, comme l'entendoit » le vulgaire ? « Cette ville étoit bien capable d'intimider les légiflateurs, qui n'auroient pas refpecté en fait de religion les préjugés qu'un grand poëte nomme à fi jufte titre les *Rois du vulgaire*.

C'étoit fans doute une mauvaife politique de la part de ces légiflateurs, car tant qu'ils ne tariffoient pas la fource empoifonnée, d'où les maux fe répandoient fur les états, il ne leur étoit pas poffible d'en arrêter l'affreux débordement. Que leur fervoit-il d'enfeigner ouvertement dans les grands myfteres l'unité & la providence d'un feul Dieu, fi en même-temps ils n'étouffoient pas la fuperftition qui lui affocioit des divinités locales & tutélaires ; divinités, à la vérité fubalternes &

dépandantes de lui; mais divinités licencieuses, qui durant leur séjour en terre avoient été sujettes aux mêmes passions & aux mêmes vices que le reste des mortels? Si les crimes, dont ces dieux inférieurs s'étoient souillés pendant leur vie, n'avoient pas empêché l'Etre Suprême de leur accorder en les élevant audessus de leur condition naturelle, les honneurs & les prérogatives de la divinité, les adorateurs de ces hommes divinisés pouvoient-ils se persuader que les crimes & les infamies, qui n'avoient pas nui à leur apothéose, attireroient sur leurs têtes la foudre du ciel?

Le législateur des chrétiens, animé d'un esprit bien différent de celui de tous les législateurs dont j'ai parlé, commença par détruire les erreurs qui tyrannisoient le monde, afin de rendre sa religion plus utile. En lui donnant pour premier objet la félicité de l'autre vie, il voulut encore qu'elle fît notre bonheur dans celle-ci. Sur la ruine des idoles, dont le culte superstitieux entraînoit mille désordres, il fonda le *christianisme*, qui adore en esprit & en vérité un seul Dieu, juste rémunérateur de la vertu. Il rétablit dans sa splendeur primitive la loi naturelle, que les passions avoient si fort obscurcie; il révéla aux hommes une morale jusqu'alors inconnue dans les autres religions; il leur apprit à se haïr soi-même, & à renoncer à ses plus cheres inclinations; il grava dans les esprits ce sentiment profond d'humilité qui détruit & annéantit toutes les ressources de l'amour-propre, en le poursuivant jusques dans les replis les plus cachés de l'ame; il ne renferma pas le pardon des injures dans une indifférence

stoïque, qui n'est qu'un mépris orgueilleux de la personne qui a outragé, mais il le porta jusqu'à l'amour même pour les plus cruels ennemis ; il mit la continence sous les gardes de la plus austere pudeur, en l'obligeant à faire un pacte avec ses yeux, de crainte qu'un regard indicret n'allumât dans le cœur une flamme criminelle ; il commanda d'allier la modestie avec les plus rares talents ; il réprima par une sévérité prudente le crime jusques dans la volonté même, pour l'empêcher de se produire au-dehors, & d'y causer des funestes ravages ; il rappella le mariage à sa premiere institution, en défendant la polygamie, qui, selon l'illustre auteur de *l'esprit des loix*, n'est point utile au genre-humain, ni à aucun des deux sexes, soit à celui qui abuse, soit à celui dont on abuse, & encore moins aux enfants pour lesquels le pere & la mere ne peuvent avoir la même affection, un pere ne pouvant pas aimer vingt enfants comme une mere en aime deux. Il eut en vue l'éternité de ce lien sacré, formé par Dieu même, en proscrivant la répudiation, qui quoique favorable aux maris, ne peut-être que triste pour des femmes, & pour les enfants qui paient toujours pour la haine que leur pere ont pour leur mere. *Voyez le chapitre divorce & de la répudiation* du même auteur.

Ici l'impiété se confond & ne voyant aucune ressource à attaquer la morale du *christianisme* du côté de sa perfection, elle se retranche à dire que c'est cette perfection même qui le rend nuisible aux états ; elle distille son fiel contre le célibat, qu'il conseille à un certain ordre de personnes pour une plus

grande perfection; elle ne peut pardonner au juste courroux qu'il témoigne contre le luxe; elle ose même condamner en lui cet esprit de douceur & de modération qui le porte à pardonner, à aimer même ses ennemis; elle ne rougit pas d'avancer que de véritables chrétiens ne formeroient pas un état qui pût subsister; elle ne craint pas de le flétrir, en opposant à cet esprit d'intolérance qui le caractérise & qui n'est propre, selon elle, qu'à former des monstres, cet esprit de tolérance qui dominoit dans l'ancien paganisme, & qui faisoit des freres de tous ceux qu'il portoit dans son sein. Etrange excès de l'aveuglement de l'esprit humain, qui tourne contre la religion même ce qui devroit à jamais la lui rendre respectable! qui l'eût cru que le *christianisme*, en proposant aux hommes sa sublime morale, auroit un jour à se défendre du reproche de rendre les hommes malheureux dans cette vie, pour vouloir les rendre heureux dans l'autre?

Le célibat, dites-vous, ne peut être que pernicieux aux états, qu'il prive d'un grand nombre de sujets, qu'on peut appeller *leur véritable richesse*. Qui ne connoît les loix que les Romains ont faites en différentes occasions pour remettre en honneur le mariage, pour soumettre à ces loix ceux qui fuyoient ses nœuds, pour les obliger par des récompenses & par des peines à donner à l'état des citoyens? Ce soin, digne sans doute d'un Roi qui veut rendre son Etat florissant, occupa l'esprit de Louis XIV. dans les plus belles années de son regne. Mais par-tout où domine une religion, qui fait aux hommes un point de perfection de renoncer à tout en-

gagement, que peuvent, pour faire fleurir le mariage & par lui la société civile, tous les soins, toutes les loix, toutes les récompenses du Souverain? Ne se trouvera-t-il pas toujours de ces hommes, qui aimant en matiere de morale tout ce qui porte un caractere de sévérité, s'attacheront au célibat par la raison même qui les en éloigneroit, s'ils ne trouvoient pas dans la difficulté d'un tel précepte de quoi flatter leur amour-propre?

Le célibat qui mérite de tels reproches, & contre lequel il n'est pas permis de se taire, c'est celui, dit l'auteur de *l'esprit des loix*, qui est *formé par le libertinage, celui où les deux sexes se corrompant par les sentiments naturels mêmes, fuyent une union qui doit les rendre meilleurs pour vivre dans celles qui les rendent toujours pires* : C'est contre celui-là que doit se déployer toute la rigueur des loix; parce que, comme le remarque ce célebre auteur, *c'est une regle tirée de la nature, que plus on diminue le nombre des mariages qui pourroient se faire, plus on corrompt ceux qui sont faits; & que moins il y a de gens mariés, moins il y a de fidélité dans les mariages; comme lorsqu'il y a plus de voleurs, il y a plus de vols.*

Mais en quoi le célibat, que le *christianisme* a adopté, peut-il être nuisible au bien de la société? Il la prive sans doute de quelques citoyens; mais ceux qu'il lui enleve pour les donner à Dieu, travaillent à lui former des citoyens vertueux, & à graver dans leurs esprits ces grands principes de dépendance & de soumission envers ceux que Dieu a posés sur leurs têtes. Il ne leur ôte l'embarras d'une famille & des affaires civiles, que pour les occuper du soin de veiller plus attentivement

au

au maintien de la religion, qui ne peut s'altérer qu'elle ne trouble le repos & l'harmonie de l'état. D'ailleurs, les bienfaits que le *christianisme* verse sur les sociétés, sont assez grands, assez multipliés pour qu'on ne lui envie pas la vertu de continence qu'il impose à ses ministres, afin que leur pureté corporelle les rende plus dignes d'approcher des lieux où habite la divinité. C'est comme si quelqu'un se plaignoit des libéralités de la nature; parce que dans cette riche profusion de graines qu'elle produit, il y en a quelques-unes qui demeurent stériles.

Le luxe, nous dites-vous encore, fait la splendeur des états; il aiguise l'industrie des ouvriers, il perfectionne les arts, il augmente toutes les branches du commerce: l'or & l'argent circulant de toutes parts, les riches dépensent beaucoup; &, comme le dit un poëte célebre, *le travail gagé par la molesse s'ouvre à pas lents un chemin à la richesse.* Qui peut nier que les arts, l'industrie, le goût des modes, toutes choses qui augmentent sans cesse les branches du commerce, ne soient un bien très-réel pour les états? Or le *christianisme* qui proscrit le luxe, qui l'étouffe, détruit & anéantit toutes ces choses qui en sont des dépendances nécessaires. Par cet esprit d'abnégation & de renoncement à toute vanité, il introduit à leur place la paresse, la pauvreté, l'abandon de tout, en un mot la destruction des arts. Il est donc par sa constitution peu propre à faire le bonheur des états.

Le luxe, je le sais, fait la splendeur des états; mais parce qu'il corrompt les mœurs, cet éclat qu'il répand sur eux ne peut être

que passager, ou plutôt il est toujours le funeste avant-coureur de leur chûte. Ecoutez un grand maître, qui, par son excellent ouvrage de *l'esprit des loix*, a prouvé qu'il avoit pénétré d'un coup de génie toute la constitution des différents états ; & il vous dira qu'une ame corrompue par le luxe, a bien d'autres desirs que ceux de la gloire de sa patrie & de la sienne propre : il vous dira que bientôt elle devient ennemie des loix qui la gênent : il vous dira enfin que bannir le luxe des états, c'est en bannir la corruption & les vices. Mais, direz-vous, la consommation des productions de la nature & de l'art n'est-elle donc pas nécessaire pour faire fleurir les états ? Oui, sans doute ; mais votre erreur seroit extrême, si vous vous imaginiez qu'il n'y a que le luxe qui puisse faire cette consommation : que dis-je ? elle ne peut devenir entre ses mains que très-pernicieuse ; car le luxe étant un abus des dons de la Providence, il les dispense toujours d'une maniere qui tourne, ou au préjudice de celui qui en use, en lui faisant tort, soit dans sa personne, soit dans ses biens, ou au préjudice de ceux que l'on est obligé de secourir & d'assister. Je vous renvoie au profond ouvrage des *causes de la grandeur & de la décadence des Romains*, pour y apprendre quelle est l'influence fatale du luxe dans les états. Je ne vous citerai que ce trait de Juvenal qui nous dit, que le luxe, en renversant l'empire Romain, vengea l'univers dompté des victoires qu'on avoit remportées sur lui. *Sævior armis luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem.* Or ce qui renverse les états, comment peut-il leur être utile & contribuer à leur grandeur & à leur puissance ?

Concluons donc que le luxe, ainsi que les autres vices, est le poison & la perte des états; & que s'il leur est utile quelquefois, ce n'est point par sa nature, mais par certaines circonstances accessoires, & qui lui sont étrangeres. Je conviens que dans les monarchies, dont la constitution suppose l'inégalité des richesses, il est nécessaire qu'on ne se renferme pas dans les bornes étroites d'un simple nécessaire. » Si les riches, selon » la remarque de l'illustre auteur de *l'esprit » des loix*, n'y dépensent pas beaucoup, les » pauvres mourront de faim : il faut même » que les riches y dépensent à proportion » de l'inégalité des fortunes, & que le luxe » y augmente dans cette proportion. Les ri- » chesses particulieres n'ont augmenté, que » parce qu'elles ont ôté à une partie des ci- » toyens le nécessaire physique : il faut donc » qu'il leur soit rendu. Ainsi pour que l'état » monarchique se soutienne, le luxe doit al- » ler en croissant, du laboureur à l'artisan, » au négociant, aux nobles, aux magistrats, » aux grands seigneurs, aux traitants princi- » paux, aux princes; sans quoi tout seroit » perdu. «

Le terme de *luxe* qu'emploie ici M. de M.... se prend pour toute dépense qui excede le simple nécessaire; dans lequel cas le luxe est ou vicieux ou légitime, selon qu'il abuse ou n'abuse pas des dons de la Providence. En l'interprétant dans le sens que le *christianisme* autorise, le raisonnement par lequel ce célebre auteur prouve que les loix somptuaires en général ne conviennent point aux monarchies, subsiste dans toute sa force; car dès-là que le *christianisme* permet les dé-

penses à proportion de l'inégalité des fortunes, il est évident qu'il n'est point un obstacle aux progrès du commerce, à l'industrie des ouvriers, à la perfection des arts, toutes choses qui concourent à la splendeur des états. Je n'ignore pas que l'idée que je donne ici du *christianisme* déplaira à certaines sectes qui sont parvenues, à force d'outrer ses préceptes, à le rendre odieux à bien des personnes qui cherchent toujours quelque prétexte plausible pour se livrer à leurs passions. C'est assez le caractere des hérésies de porter tout à l'excès en matiere de morale, & d'aimer spéculativement tout ce qui tient d'une dureté farouche & des mœurs féroces. Les différentes hérésies nous en fournissent plusieurs exemples. Tels ont été, par exemple, les novatiens & les montanistes, qui reprochoient à l'Eglise son extrême indulgence, dans le temps même, où pleine encore de sa premiere ferveur, elle imposoit aux pécheurs publics des pénitences canoniques, dont la peinture seroit capable d'effrayer aujourd'hui les solitaires de la Trappe : tels ont été aussi les Vaudois & les Hunites, qui ont préparé les voies à la réformation des protestants ; dans l'Eglise même catholique, il se trouve de ces prétendus spirituels, qui, soit hypocrisie, soit misantrhopie, condamnent comme abus tout usage des biens de la Providence, qui va au-delà du strict nécessaire. Fiers de leurs croix & de leurs abstinences, ils voudroient y assujettir indifféremment tous les chrétiens, parce qu'ils méconnoissent l'esprit du *christianisme* jusqu'au point de ne savoir pas distinguer les préceptes de l'Evangile d'avec ses conseils. Ils ne regardent nos desirs les plus

naturels, que comme le malheureux appanage du vieil homme avec toutes ses convoitises. Le *christianisme* n'est point tel que le figurent à nos yeux tous ces rigoristes, dont l'austérité farouche nuit extrêmement à la religion, comme si elle n'étoit pas conforme au bien des sociétés ; & qui n'ont pas assez d'esprit pour voir que ses conseils, s'ils étoient ordonnés comme des loix, seroient contraires à l'esprit de ses loix.

C'est par une suite de cette même ignorance, qui détruit la religion en outrant ses préceptes, que Bayle a osé la flétrir, comme peu propre à former des héros & des soldats. » Pourquoi non, dit l'auteur de *l'esprit des » loix* qui combat ce paradoxe ? Ce seroient » des citoyens infiniment éclairés sur leurs » devoirs, & qui auroient un très-grand zele » pour les remplir ; ils sentiroient très-bien » les droits de la défense naturelle ; plus ils » croiroient devoir à la religion, plus ils » penseroient devoir à la patrie. Les princi» pes du *christianisme* bien gravés dans le » cœur, seroient infiniment plus forts que » ces faux honneurs des monarchies, ces » vertus humaines des républiques, & » cette crainte servile des états despo» tiques. «

La religion chrétienne, nous objectez-vous, est intolérante par sa constitution ; par-tout où elle domine, elle ne peut tolérer l'établissement des autres religions. Ce n'est pas tout : comme elle propose à ses sectateurs un symbole qui contient plusieurs dogmes incompréhensibles, il faut nécessairement que les esprits se divisent en sectes, dont chacune modifie à son gré ce symbole de sa croyan-

ce. Delà ces guerres de religion, dont les flammes ont été tant de fois funestes aux états, qui étoient le théatre de ces scenes sanglantes; cette fureur particuliere aux chrétiens & ignorée des idolâtres, est une suite malheureuse de l'esprit dogmatique qui est comme inné au *christianisme*. Le paganisme étoit comme lui partagé en plusieurs sectes; mais parce que toutes se toléroient entr'elles, il ne voyoit jamais s'allumer dans son sein des guerres de religion.

Ces éloges qu'on prodigue ici au paganisme, dans la vue de rendre odieux le *christianisme*, ne peuvent venir que de l'ignorance profonde où l'on est sur ce qui constitue deux religions si opposées entr'elles par leur génie & par leur caractere. Préférer les ténebres de l'une aux lumieres de l'autre, c'est un excès dont on auroit jamais cru des philosophes capables, si notre siecle ne nous les eût montrés dans ces prétendus beaux esprits, qui se croient d'autant meilleurs citoyens qu'ils sont moins chrétiens. L'intolérance de la religion chrétienne vient de sa perfection, comme la tolérance du paganisme avoit sa source dans son imperfection. *Voyez l'article tolérance.* Mais parce que la religion chrétienne est intolérante, & qu'en conséquence elle a un grand zele pour s'établir sur la ruine des autres religions, vous avez tort d'en conclure qu'elle produise aussi-tôt tous les maux que votre prévention vous fait attacher à son intolérance. Elle ne consiste pas comme vous pourriez vous l'imaginer, à contraindre les consciences, & à forcer les hommes à rendre à Dieu un culte désavoué par le cœur, parce que l'esprit n'en connoît

pas sa vérité. En agissant ainsi, le *christianisme* iroit contre ses propres principes, puisque la divinité ne sauroit agréer un hommage hypocrite qui lui seroit rendu par ceux que la violence & non la persuasion, feroient chrétiens. L'intolérance du *christianisme* se borne à ne pas admettre dans sa communion ceux qui voudroient lui associer d'autres religions, & non à les persécuter. Mais pour connoître jusqu'à quel point il doit être réprimant dans les pays où il est devenu la religion dominante, *voyez liberté de conscience.*

Le *christianisme*, je le sais, a eu ses guerres de religion, & les flammes en ont été souvent funestes aux sociétés : cela prouve qu'il n'y a rien de si beau dont la malignité humaine ne puisse abuser. Le fanatisme est une peste qui reproduit de temps en temps des guerres capables d'infecter la terre ; mais c'est le vice des particuliers, & non du *christianisme*, qui par sa nature est également éloigné des fureurs outrées du fanatisme, & des craintes imbécilles de la superstition. La religion rend le païen superstitieux, & le mahométan fanatique ; leurs cultes les conduisent-là naturellement. (*Voyez paganisme*, *voyez mahométisme.*) Mais lorsque le chrétien s'abandonne à l'un ou à l'autre de ces deux excès, dès-lors il agit contre ce que lui prescrit sa religion. En ne croyant rien que ce qui lui est proposé par l'autorité la plus respectable qui soit sur la terre, je veux dire l'Eglise catholique, il n'a point à craindre que la superstition vienne remplir son esprit de préjugés & d'erreurs. Elle est le partage des esprits foibles & imbéciles, & non de cette

société d'hommes qui perpétuée depuis Jesus-Christ jusqu'à nous, a transmis dans tous les âges la révélation dont elle est la fidelle dépositaire. En se conformant aux maximes d'une religion toute sainte & toute ennemie de la cruauté, d'une religion qui s'est accrue par le sang de ses martyrs, d'une religion enfin qui n'affecte sur les esprits & les cœurs d'autre triomphe que celui de la vérité, qu'elle est bien éloignée de faire recevoir par des supplices ; il ne sera ni fanatique ni enthousiaste, il ne portera point dans sa patrie le fer & la flamme, & il ne prendra point le couteau sur l'autel pour faire des victimes de ceux qui refuseront de penser comme lui.

Vous me direz peut-être que le meilleur remede contre le fanatisme & la superstition, seroit de s'en tenir à une religion qui, prescrivant au cœur une morale pure, ne commanderoit point à l'esprit une croyance aveugle de dogmes qu'il ne comprend pas : les voiles mystérieux qui les enveloppent ne sont propres, dites-vous, qu'à faire des fanatiques & des enthousiastes. Mais raisonner ainsi, c'est bien peu connoître la nature humaine : un culte révélé est nécessaire aux hommes ; c'est le seul frein qui puisse les arrêter. La plupart des hommes, que la seule raison guideroit, feroient des efforts impuissants pour se convaincre des dogmes dont la croyance est absolument essentielle à la conservation des états. Demandez aux Socrate, aux Platon, aux Cicéron, aux Séneque, ce qu'ils pensoient de l'immortalité de l'ame ; vous les trouverez flottants & indécis sur cette grande question, de laquelle dépend toute l'écono-

mie de la religion & de la république : parce qu'ils ne vouloient s'éclairer que du ſeul flambeau de la raiſon, ils marchoient dans une route obſcure entre le néant & l'immortalité. La voie des raiſonnements n'eſt pas faite pour le peuple. Qu'ont gagné les philoſophes avec leurs diſcours pompeux, avec leur ſtyle ſublime, avec leurs raiſonnements ſi artificieuſement arrangés ? Tant qu'ils n'ont montré que l'homme dans leurs diſcours, ſans y faire intervenir la divinité, ils ont toujours trouvé l'eſprit du peuple fermé à tous les enſeignements. Ce n'eſt pas ainſi qu'en agiſſoient les légiſlateurs, les fondateurs d'état; les inſtituteurs de religion : pour entraîner les eſprits, & les plier à leurs deſſeins politique, ils mettoient entr'eux & le peuple le Dieu qui leur avoit parlé; ils avoient eu des viſions nocturnes, ou des avertiſſements divins; le ton impérieux des oracles ſe faiſoit ſentir dans les diſcours vifs & impétueux qu'ils prononçoient dans la chaleur de l'enthouſiaſme. C'eſt en revêtant cet extérieur impoſant; c'eſt en tombant dans ces convulſions ſurprenantes, regardées par le peuple comme l'effet d'un pouvoir ſurnaturel; c'eſt en lui préſentant l'appas d'un ſonge ridicule, que l'impoſteur de la Mecque oſa tenter la foi des crédules humains, & qu'il éblouit les eſprits qu'il avoit ſu charmer, en excitant leur admiration, & captivant leur confiance. Les eſprits faſcinés par le charme vainqueur de ſon éloquence, ne virent plus dans ce hardi & ſublime impoſteur, qu'un prophete qui agiſſoit, parloit, puniſſoit, ou pardonnoit en Dieu. A Dieu ne plaiſe que je confonde les révélations dont ſe

glorifie à si juste titre le *christianisme*, avec celles qui vantent avec ostentation les autres religions; je veux seulement insinuer par-là qu'on ne réussit à échauffer les esprits, qu'en faisant parler le Dieu dont on se dit l'envoyé, soit qu'il ait véritablement parlé comme dans le *christianisme* & le judaïsme, soit que l'imposture le fasse parler comme dans le paganisme & le mahométisme. Or il ne parle point par la voix du philosophe déiste : une religion ne peut donc être utile qu'à titre de religion révélée. *Voyez déisme & révélation.*

Forcé de convenir que la religion chrétienne est la meilleure de toutes les religions pour les états qui ont le bonheur de la voir liée avec leur gouvernement politique, peut-être ne croyez-vous pas qu'elle soit la meilleure de toutes pour tous les pays ? » Car, pourrez-vous me dire, quand je supposerois que le *christianisme* a sa racine » dans le ciel, tandis que les autres religions ont la leur sur terre, ce ne seroit » pas une raison (à considérer les choses en » politique & non en théologien) pour qu'on » dût lui donner la préférence sur une religion qui depuis plusieurs siecles seroit reçue » dans un pays, & qui par conséquent y seroit comme naturalisée. Pour introduire ce » grand changement, il faudroit d'un côté » compenser les avantages qu'une meilleure » religion procureroit à l'état, & de l'autre » les inconvénients qui résultent d'un changement de religion. C'est la combinaison » exacte de ces divers avantages avec ces divers inconvénients, toujours impossible à » faire, qui avoit donné lieu parmi les an-

» ciens à cette maxime si sage, qu'il ne faut
» jamais toucher à la religion dominante d'un
» pays, parce que dans cet ébranlement où
» l'on met les esprits, il est à craindre qu'on
» ne substitue des soupçons contre les deux
» religions à une ferme croyance pour une;
» & par-là on risque de donner à l'état, au
» moins pour quelque-temps, de mauvais ci-
» toyens & de mauvais fideles. Mais une au-
» tre raison qui doit rendre la politique ex-
» trêmement circonspecte, en fait de chan-
» gement de religion, c'est que la religion
» ancienne est liée à la constitution d'un état,
» & que la nouvelle n'y tient point; que cel-
» le-là s'accorde avec le climat, & que sou-
» vent la nouvelle s'y refuse; ce sont ces rai-
» sons, & autres semblables, qui avoient
» déterminé les anciens législateurs à confir-
» mer les peuples dans la religion de leurs
» ancêtres, tout convaincus qu'ils fussent que
» ces religions étoient contraires par bien des
» endroits aux intérêts politiques, & qu'on
» pouvoit les changer en mieux. Que con-
» clure de tout ceci? Que c'est une très-bon-
» ne loi civile, lorsque l'état est satifait de
» la religion déjà établie, de ne point souf-
» frir l'établissement d'une autre, fût-ce mê-
» me la chrétienne.

C'est sans doute une maxime très-sensée & très-conforme à la bonne politique, de ne point souffrir l'établissement d'une autre religion dans un état où la religion nationale est la meilleure de toutes: mais cette maxime est fausse & devient dangereuse, lorsque la religion nationale n'a pas cet auguste caractere; car alors s'opposer à l'établissement d'une religion la plus parfaite de toutes, & par cela

même la plus conforme au bien de la société, c'est priver l'état des grands avantages qui pourroient lui en revenir. Ainsi dans tous les pays & dans tous les temps, ce sera une très-bonne loi civile de favoriser, autant qu'il sera possible, les progrès du *christianisme*; parce que cette religion, encore qu'elle ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, est pourtant de toutes les religions celle qui peut le plus contribuer à notre bonheur dans celle-ci. Son extrême utilité vient de ces préceptes & de ses conseils, qui tendent tous à conserver les mœurs. Il n'a point le défaut de l'ancien paganisme, dont les dieux autorisoient par leur exemple les vices, enhardissoient les crimes, & allarmoient la timide innocence; dont les fêtes licentieuses deshonoroient la divinité par les plus infâmes prostitutions & les plus sales débauches; dont les mysteres & les cérémonies choquoient la pudeur; dont les sacrifices cruels faisoient frémir la nature, en répandant le sang des victimes humanies que le fanatisme avoit dévouées à la mort pour honorer ses dieux. Il n'a point non plus le défaut du mahométisme, qui ne parle que de glaive, n'agit sur les hommes qu'avec cet esprit destructeur qui l'a fondé, & qui nourrit ses frénétiques sectateurs dans une indifférence pour toutes choses; suite nécessaire du dogme d'un destin rigide qui s'est introduit dans cette religion. S'il ne nie pas avec la religion de Confucius l'immortalité de l'ame, il n'en abuse pas aussi comme on le fait encore aujourd'hui au Japon, à Macassar, & dans plusieurs autres endroits de la terre, où l'on voit des femmes, des esclaves, des sujets, des amis, se tuer pour aller servir dans l'au-

tre monde, l'objet de leur respect & de leur amour. Cette cruelle coutume, si destructive de la société, émane moins directement, selon la remarque de l'illustre auteur de l'esprit des loix, *du dogme de l'immortalité de l'ame, que de celui de la résurrection des corps, d'où l'on a tiré cette conséquence, qu'après la mort un même individu auroit les mêmes besoins, les mêmes sentiments & les mêmes passions.* Le *christianisme* non-seulement établit ce dogme, mais il sait encore admirablement bien le diriger : » il nous fait espérer, dit cet auteur, un » état que nous croyons, non pas un état » que nous sentions ou que nous connois- » sions ; tout, jusqu'à la résurrection des » corps, nous mene a des idées spirituel- » les.

Il n'a pas non plus l'inconvénient de faire regarder comme indifférent ce qui est nécessaire, ni comme nécessaire ce qui est indifférent. Il ne défend pas comme un péché, & même un crime capital, de mettre le couteau dans le feu, de s'appuyer contre un fouet, de battre un cheval avec sa bride, de rompre un os avec un autre; ces défenses sont bonnes pour la religion que Gengiskam donna aux Tartares : mais le *christianisme* défend ce que cette autre religion regarde comme très-licite, de violer la foi, de ravir le bien d'autrui, de faire injure à un homme, de le tuer. La religion des habitants de l'isle de Formose, leur ordonne d'aller nuds en certaines saisons, & les menace de l'enfer s'ils mettent des vêtements de toile & non pas de soie, s'ils vont chercher des huîtres, s'ils agissent sans consulter le chant des oiseaux; mais en revanche elle leur permet l'ivrognerie & le déréglement avec les

femmes, elle leur persuade même que les débauches de leurs enfants sont agréables à leurs dieux. Le *christianisme* est trop plein de bon sens pour qu'on lui reproche des loix si ridicules. On croit chez les Indiens que les eaux du Gange ont une vertu sanctifiante; que ceux qui meurent sur les bords de ce fleuve sont exempts des peines de l'autre vie, & qu'ils habitent une région pleine de délices: en conséquence d'un dogme si pernicieux pour la société, on envoie des lieux les plus reculés des urnes pleines des cendres des morts pour les jetter dans le Gange. Qu'importe, dit à ce sujet l'auteur de l'esprit des loix, qu'on vive vertueusement ou non? on se fera jetter dans le Gange. Mais quoique dans la religion chrétienne il n'y ait point de crime qui par sa nature soit inexpiable, cependant comme le remarque très-bien cet auteur à qui je dois toutes ces réflexions, *elle fait assez sentir que toute une vie peut l'être; qu'il seroit très-dangereux de fatiguer la miséricorde par de nouveaux crimes & de nouvelles expiations; qu'inquiets sur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles, de combler la mesure, & d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle finit.* Voyez *pénitence & impénitence finale.*

Mais pour mieux connoître les avantages que le *christianisme* procure aux états, rassemblons ici quelques-uns des traits avec lesquels il est peint dans le *liv. XXIV. ch. 3. de l'esprit des loix.* » Si la religion chrétienne est éloignée du pur despotisme; c'est que la douceur étant si recommandée dans l'Evangile, » elle s'oppose à la colere despotique avec la- » quelle le prince se feroit justice & exer-

» ceroit ses cruautés. Cette religion défendant
» la pluralité des femmes, les princes y sont
» moins renfermés, moins séparés de leurs
» sujets, & par conséquent plus hommes; ils
» sont plus disposés à se faire des loix, &
» plus capables de sentir qu'ils ne peuvent
» pas tout. Pendant que les princes mahomé-
» tans donnent sans cesse la mort ou la reçoi-
» vent, la religion chez les chrétiens rend
» les princes moins timides, & par consé-
» quent moins cruels. Chose admirable! la
» religion chrétienne, qui ne semble avoir
» d'objet que la félicité de l'autre vie, fait
» encore notre bonheur dans celle-ci. C'est
» la religion chrétienne qui malgré la gran-
» deur de l'empire & le vice du climat, a em-
» pêché le despotisme de s'établir en Ethio-
» pie, & a porté au milieu de l'Afrique les
» mœurs de l'Europe & ses loix. Le prince
» héritier de l'Ethiopie jouit d'une princi-
» pauté, & donne aux autres sujets l'exemple
» de l'amour & de l'obéissance. Tout près de-
» là on voit le mahométisme faire renfermer
» les enfants du Roi de Sennao; à sa mort
» le conseil les envoie égorger en faveur de
» celui qui monte sur le trône. Que l'on
» se mette devant les yeux les massacres con-
» tinuels des Rois & des chefs Grecs & Ro-
» mains, & de l'autre la destruction des peu-
» ples & des villes par ces mêmes chefs,
» Thimur & Gengiskam qui ont dévasté l'A-
» sie; & nous verrons que nous devons au
» *christianisme*, & dans le gouvernement un
» certain droit politique, & dans la guerre
» un certain droit des gens, que la nature
» humaine ne sauroit assez reconnoître. C'est
» ce droit des gens qui fait que parmi nous

»la victoire laisse aux peuples vaincus ces gran»des choses, la vie, la liberté, les loix, les »biens, & toujours la religion, lorsqu'on ne »s'aveugle pas soi-même.

Qu'on me montre un seul défaut dans le *christianisme* ou même quelque autre religion sans de très-grands défauts, & je consentirai volontiers qu'il soit réprimé dans tous les états où il n'est pas la religion nationale. Mais aussi si le *christianisme* se lie très-bien par sa constitution avec les intérêts politiques, & si toute autre religion cause toujours par quelque endroit de grands désavantages aux sociétés civiles, quelle raison politique pourroit s'opposer à son établissement dans les lieux où il n'est pas reçu? La meilleure religion pour un état est celle qui conserve le mieux les mœurs: or, puisque le *christianisme* a cet avantage sur toutes les religions, ce seroit pécher contre la saine politique que de ne pas employer, pour favoriser ses progrès, tous les ménagements que suggere l'humaine prudence. Comme les peuples en général sont très-attachés à leurs religions, les leur ôter violemment, ce seroit les rendre malheureux, & les révolter contre cette même religion qu'on voudroit leur faire adopter: il faut donc les engager par la voie de la douce persuasion à changer eux-mêmes la religion de leurs peres, pour en embrasser une qui la condamne. C'est ainsi qu'autrefois le *christianisme* se répandit dans l'empire Romain, & dans tous les lieux où il est & où il a été dominant: cet esprit de douceur & de modération qui le caractérise; cette soumission respectueuse envers les Souverains (quelle que soit leur religion) qu'il ordonne à tous ses sectateurs;

cette patience invincible qu'il opposa aux Nérons & aux Dioclétiens qui le persécuterent; quoique assez fort pour leur résister, & pour repousser la violence par la violence : toutes ces admirables qualités, jointes à une morale pure & sublime qui en étoit la source, le firent recevoir dans ce vaste empire. Si dans ce grand changement qu'il produisit dans les esprits, le repos de l'empire fut un peu troublé, son harmonie un peu altérée, la faute en est au paganisme, qui s'arma de toutes les passions pour combattre le *christianisme* qui détruisit par-tout ses autels, & forçoit au silence les oracles menteurs de ses dieux, c'est une justice qu'on doit au *christianisme*, que dans toutes les séditions qui ont ébranlé l'empire Romain jusques dans ses fondements, aucun de ses enfants ne s'est trouvé complice des conjurations formées contre la vie des Empereurs.

J'avoue que le *christianisme*, en s'établissant dans l'empire Romain, y a occasionné des tempêtes, & qu'il lui a enlevé autant de citoyens, qu'il y a eu de martyrs dont le sang a été versé à grands flots par le paganisme aveugle dans sa fureur; j'avoue même que ces victimes ont été les plus sages, les plus courageux, & les meilleurs des sujets; mais une religion aussi parfaite que le *christianisme*, qui abolissoit la cruelle coutume d'immoler des hommes, & qui détruisant les dieux adorés par la superstition, frappoit du même coup sur les vices qu'ils autorisoient par leur exemple; une telle religion, dis-je, étoit-elle donc trop achetée par le sang chrétien qui couloit sous le glaive homicide des tyrans? Si les Anglois ne regrettent pas des flots de sang dans

lesquels ils prétendent avoir noyé l'idole du despotisme, s'ils croient s'en être dédommagés par l'heureuse constitution de leur gouvernement, dont la liberté politique est l'ame; pense-t-on que le *christianisme* puisse laisser des regrets dans le cœur des peuples qui l'ont reçu, quoiqu'il ne s'y soit cimenté que par le sang de plusieurs de ses enfants? Non, sans doute, il a produit dans la société trop de bien, pour qu'elle ne lui pardonne pas quelques maux nécessairement occasionnés par son établissement.

Que prétend-on faire signifier à ces mots, que *la religion ancienne est liée à la constitution d'un état, & que la nouvelle n'y tient point?* Si cette religion est mauvaise dès-lors son vice intérieur influe sur la constitution même de l'état à laquelle elle se lie; & par conséquent il importe au bonheur de cet état que sa constitution soit changée, puisqu'il n'y a de bonne constitution que celle qui conserve les mœurs. M'alléguerez-vous la nature du climat, auquel se refuse le *christianisme?* Mais quand il seroit vrai qu'il est des climats où la physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien, est-ce une raison pour l'en bannir? Plus les vices du climat sont laissés dans une grande liberté, plus ils peuvent causer de désordres; & par conséquent c'est dans ces climats que la religion doit être plus réprimante. Quand la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes, & celle des êtres intelligents; c'est à la religion à forcer la nature du climat, & à rétablir les loix primitives. Dans les lieux de l'Europe, de l'Afrique & de l'Asie, où habite aujourd'hui la molesse mahométane,

& qui sont devenus pour elle des séjours de volupté, le *christianisme* avoit su autrefois y forcer la nature du climat, jusqu'au point, d'y établir l'austerité, & d'y faire fleurir la continence, tant est grande la force qu'ont sur l'homme la religion & la vérité. *Voyez religion.*



CITOYEN.

(*hist. anc. mod. droit public.*)

C'Est celui qui est membre d'une société libre de plusieurs familles, qui partage les droits de cette société, & qui jouit de ses franchises. *Voyez société, cité, ville franche, franchises.* Celui qui réside dans une pareille société pour quelqu'affaire, & qui doit s'en éloigner, son affaire terminée, n'est point *citoyen* de cette société, c'en est seulement un sujet momentané. Celui qui y fait son séjour habituel, mais qui n'a aucune part à ses droits & franchises n'en est pas non plus un *citoyen.* Celui qui en a été dépouillé, a cessé de l'être. On n'accorde ce titre aux femmes, aux jeunes enfants, aux serviteurs, que comme à des membres de la famille d'un *citoyen* proprement dit ; mais ils ne sont pas vraiment *citoyens.*

On peut distinguer deux sortes de *citoyens*, les *originaires* & les *naturalisés.* Les *originaires* sont ceux qui sont nés *citoyens.* Les *naturalisés*, ce sont ceux à qui la société a accordé la participation à ses droits & à ses franchises, quoiqu'ils ne soient pas nés dans son sein.

Les Athéniens ont été très-réservés à accorder la qualité de *citoyens* de leur ville à des étrangers; ils ont mis en cela beaucoup plus de dignité que les Romains: le titre de *citoyen* ne s'est jamais avili parmi eux ; mais ils n'ont point retiré de la haute opinion qu'on en avoit conçue, l'avantage, le plus grand peut-être, celui de s'accroître de tous ceux qui l'ambitionnoient. Il n'y avoit guere à Athenes de *citoyens*, que ceux qui étoient nés de parens *citoyens*. Quand un jeune homme étoit parvenu à l'âge de vingt ans, on l'enregistroit sur le ληξιαρχικον γραμματειον l'état le comptoit au nombre de ses membres. On lui faisoit prononcer dans cette cérémonie d'adoption, le serment suivant, à la face du ciel. *Arma non dehonestabo ; nec abstantem, quisquis ille fuerit, socium relinquam ; pugnabo quoque pro focis & aris, solus & cum multis ; patriam nec turbabo, nec prodam ; navigabo contra quamcunque destinatus fuero regionem ; solemnitates perpetuas observabo ; receptis consuetudinis parebo, & quascunque adhuc populus prudenter statuerit, amplectar ; & si quis leges susceptas sustulerit, nisi comprobaverit, non permittam ; tuebor denique, solus & cum reliquis omnibus, atque patria sacra colam. Dii cognitores, Agrauli, Enyalius, Mars, Jupiter, Florea, Augesco duci. Plut. in peric.* Voilà un *prudenter*, qui abandonnant à chaque particulier le jugement des loix nouvelles, étoit capable de causer bien des troubles. Du reste, ce serment est très-beau & très-sage.

On devenoit cependant *citoyen* d'Athenes par l'adoption d'un *citoyen*, & par le consentement du peuple : mais cette faveur n'étoit pas commune. Si l'on n'étoit pas censé *citoyen*

avant vingt-ans, on étoit censé ne l'être plus lorsque le grand âge empêchoit de vaquer aux fonctions publiques. Il en étoit de même des exilés & des bannis, à moins que ce ne fût par l'ostracisme. Ceux qui avoient subi ce jugement, n'étoient qu'éloignés.

Pour constituer un véritable *citoyen* Romain, il falloit trois choses, avoir son domicile dans Rome, être membre d'une des trente-cinq tribus, & pouvoir parvenir aux dignités de la république. Ceux qui n'avoient que par concession & non par naissance quelques-uns des droits du *citoyen*, n'étoient, à proprement parler, que des honoraires. *Voyez cité, jurisprudence.*

Lorsqu'on dit qu'il se trouva plus de quatre millions de *citoyens* Romains dans le dénombrement qu'Auguste en fit faire, il y a apparence qu'on y comprend & ceux qui résidoient actuellement dans Rome, & ceux qui répandus dans l'empire n'étoient que des honoraires.

Il y avoit une grande différence entre un *citoyen* & un domicilé. Selon la loi *de incolïs*, la seule naissance faisoit des *citoyens*, & donnoit tous les privileges de la bourgeoisie. Ces privileges ne s'acquéroient point par le temps du séjour. Il n'y avoit sous les consuls que la faveur de l'état, & sous les Empereurs que leur volonté qui pût suppléer en ce cas au défaut d'origine.

C'étoit le premier privilege d'un *citoyen* Romain, de ne pouvoir être jugé que par le peuple. La loi *Portia* défendoit de mettre à mort un *citoyen*. Dans les provinces mêmes, il n'étoit point soumis au pouvoir arbitraire d'un proconsul ou d'un propréteur. Le *civis*

sum arrêtoit sur le champ ces tyrans subalternes. A Rome, dit M. de Montesquieu, dans son livre de *l'esprit des loix*, *liv. XI. chapitre XIX.* ainsi qu'à Lacédémone, la liberté pour les *citoyens* & la servitude pour les esclaves, étoient extrêmes. Cependant malgré les privileges, la puissance & la grandeur de ces *citoyens*, qui faisoient dire à Ciceron (*or. pro M. Fonteio*) *an qui amplissimus Galliæ cum infimo cive Romano comparandus est?* Il me semble que le gouvernement de cette république étoit si composé, qu'on prendroit à Rome une idée moins précise du *citoyen* que dans le canton de Zurich. Pour s'en convaincre, il ne s'agit que de peser avec attention ce que nous allons dire dans le reste de cet article.

Hobbes ne met aucune différence entre le sujet & le *citoyen* ; ce qui est vrai, en prenant le terme de *sujet* dans son acception stricte, & celui de *citoyen* dans son acception la plus étendue, & en considérant que celui-ci est par rapport aux loix seules, ce que l'autre est par rapport à un Souverain, ils sont également commandés, mais l'un par un être moral, & l'autre par une personne physique. Le nom de *citoyen* ne convient, ni à ceux qui vivent subjugués, ni à ceux qui vivent isolés ; d'où il s'ensuit que ceux qui vivent absolument dans l'état de nature, comme les Souverains, & ceux qui ont parfaitement renoncé à cet état comme les esclaves, ne peuvent point être regardés comme *citoyens*, à moins qu'on ne prétende qu'il n'y a point de société raisonnable où il n'y ait un être moral, immuable, & audessus de la personne physique souveraine. Puffendorff, sans égard à cette exception, a

divisé son ouvrage des devoirs en deux parties, l'une des devoirs de l'homme, l'autre des devoirs du *citoyen*.

Comme les loix des sociétés libres de familles ne sont pas les mêmes par-tout, & comme il y a dans la plupart de ces sociétés un ordre hiérarchique constitué par les dignités, le *citoyen* peut encore être considéré & relativement aux loix de sa société, & relativement au rang qu'il occupe dans l'ordre hiérarchique. Dans le second cas, il y aura quelque différence entre le *citoyen* magistrat & le *citoyen* bourgeois ; & dans le premier, entre le *citoyen* d'Amsterdam & celui de Basle.

Aristote, en admettant les distinctions de sociétés civiles & d'ordre de *citoyens* dans chaque société, ne reconnoît cependant de vrais *citoyens* que ceux qui ont part à la judicature, & qui peuvent se promettre de passer de l'état de simples bourgeois aux premiers grades de la magistrature ; ce qui ne convient qu'aux démocraties pures. Il faut convenir qu'il n'y a guere que celui qui jouit de ces prérogatives, qui soit vraiment homme public ; & qu'on n'a aucun caractere distinctif du sujet & du *citoyen*, si-non que ce dernier doit être homme public, & que le rôle du premier ne peut jamais être que celui de particulier, *de quidam*.

Puffendorff, en restreignant le nom de *citoyen* à ceux qui par une réunion premiere de familles ont fondé l'état, & à leurs successeurs de pere en fils, introduit une distinction frivole qui répand peu de jour dans son ouvrage, & qui peut jetter beaucoup de trouble dans une société civile, en distinguant les *citoyens*

originaires des naturalisés, par une idée de noblesse mal-entendue. Les *citoyens* en qualité de *citoyens*, c'est-à-dire dans leurs sociétés, sont tous également nobles ; la noblesse se tirant non des ancêtres, mais du droit commun aux premieres dignités de la magistrature.

L'être moral souverain étant par rapport au *citoyen* ce que la personne physique despotique est par rapport au sujet, & l'esclave le plus parfait ne transférant pas tout son être à son Souverain ; à plus forte raison le *citoyen* a-t-il des droits qu'il se réserve, & dont il ne se départ jamais. Il y a des occasions où il se trouve sur la même ligne, je ne dis pas avec ses concitoyens, mais avec l'être moral qui leur commande à tous. Cet être a deux caracteres, l'un particulier, & l'autre public : celui-ci ne doit point trouver de résistance ; l'autre peut en éprouver de la part des particuliers, & succomber même dans la contestation. Puisque cet être moral a des domaines, des engagements, des fermes, des fermiers, &c. Il faut, pour ainsi dire, distinguer en lui le Souverain & le sujet de la souveraineté. Il est dans ces occasions juge & partie. C'est un inconvénient sans doute ; mais il est de tout gouvernement en général, & il ne prouve pour ou contre, que par sa rareté ou par sa fréquence, & non par lui-même. Il est certain que les sujets ou *citoyens* seront d'autant moins exposés aux injustices, que l'être Souverain physique ou moral sera plus rarement juge & partie, dans les occasions où il sera attaqué comme particulier.

Dans le temps des troubles, le *citoyen* s'attachera au parti qui est pour le systême

établi ;

établi dans les dissolutions de systêmes, il suivra le parti de sa cité, s'il est unanime; & s'il y a division dans la cité, il embrassera celui qui sera pour l'égalité des membres & la liberté de tous.

Plus les *citoyens* approcheront de l'égalité de prétentions & de fortune, plus l'état sera tranquille : cet avantage paroît être de la démocratie pure, exclusivement à tout autre gouvernement; mais dans la démocratie même la plus parfaite, l'entiere égalité entre les membres est une chose chimérique, & c'est peut-être là le principe de dissolution de ce gouvernement, à moins qu'on n'y remédie par toutes les injustices de l'ostracisme. Il en est d'un gouvernement en général, ainsi que de la vie animale; chaque pas de la vie est un pas vers la mort. Le meilleur gouvernement n'est pas celui qui est immortel, mais celui qui dure le plus long-temps & le plus tranquillement.



COLLEGE, (*terme d'architecture.*)

GRand bâtiment établi pour enseigner la religion, les humanités, & les belles lettres, composé de plusieurs chapelles, classes & lógements, tant pour les professeurs que pour les pensionnaires & boursiers. Ces édifices doivent être bâtis avec solidité & simplicité, situés en bon air, tenus peu élevés, & être munis de grandes cours & de jardins spacieux. Celui des PP. Jésuites à Rome, appellé le *college Romain*, est un des plus considérables pour la beauté de son architecture

On peut encore nommer celui des quatre Nations à Paris, & celui de la Fleche en Anjou.

Il faut un assemblage de plusieurs *colleges* pour former une université. *Voyez université.*

L'université d'Oxford est composée de dix-neuf *colleges*, & de six *halls* ou lieux destinés à loger & à nourrir en commun de pauvres écoliers. Celle de Cambridge compte douze *colleges* & quatre *halls*. L'université de Paris a onze *colleges* de plein exercice, & plus de quarante autres fondés pour un certain nombre de boursiers, & assez vastes pour contenir encore un grand nombre d'étudians qui y logent, & qui delà vont écouter les professeurs dans les *colleges* de plein exercice.

L'érection des *colleges* ne se peut faire en Angleterre que par le consentement & l'autorité du Roi, & en France que par lettres patentes.

Chez les Grecs les *colleges* les plus célebres étoient le lycée & l'académie : ce dernier a donné le nom à nos universités, qu'on appelle en latin *academiæ*; mais plus proprement à ces sociétés littéraires qui depuis un siecle se sont formées en Europe. Outre ces deux fameux *colleges* dans l'antiquité grecque, la maison ou l'appartement de chaque philosophe ou rhéteur pouvoit être regardé comme un *college* particulier. *Voyez lycée & académie.*

On prétend que les Romains ne firent de pareils établissemens que sur la fin de leur empire : quoi qu'il en soit, il y avoit plusieurs *colleges* fondés par leurs Empereurs, & principalement dans les Gaules, tels que ceux de Marseille, de Lyon, de Besançon, de Bordeaux, &c.

Les Juifs & les Egyptiens avoient aussi leurs *colleges*. Les principaux de ceux des Juifs étoient établis à Jérusalem, à Tibériade, à Babylone : on prétend que ce dernier avoit été institué par Ezéchiel, & qu'il a subsisté jusqu'au temps de Mahomet.

La plupart de ces établissements, destinés à l'instruction de la jeunesse, ont toujours été confiés aux personnes consacrées à la religion : les mages dans la Perse, les gymnosophistes dans les Indes, les druides dans les Gaules & dans la Bretagne, étoient ceux à qui l'on avoit donné le soin des écoles publiques. *Voyez druide*, *mage*, *&c.*

Après l'établissement du christianisme, il y eut autant de *colleges* que de monasteres. Charlemagne, dans ses *capitulaires*, enjoint aux moines d'élever les jeunes gens, & de leur enseigner la musique, la grammaire, & l'arithmétique : mais soit que cette occupation détournât trop les moines de la contemplation, & leur enlevât trop de temps, soit dégoût pour l'honorable mais pénible fonction d'instruire les autres, ils la négligerent & le soin des *colleges* qui furent alors fondés, fut confié à des personnes uniquement occupées de cet emploi. Trév. Morery, & Chambers. (G).

Nous n'entrerons point ici dans le détail historique de l'établissement des différens *colleges* de Paris ; ce détail n'est point l'objet de notre ouvrage, & d'ailleurs intéresseroit assez peu le public : il est un autre objet bien plus important dont nous voulons ici nous occuper ; c'est celui de l'éducation qu'on y donne à la jeunesse.

Quintilien, un des hommes de l'antiquité qui ont eu le plus de sens & le plus de goût,

examine, dans ses *institutions oratoires*, si l'éducation publique doit être préférée à l'éducation privée ; & il conclut en faveur de la premiere. Presque tous les modernes qui ont traité le même sujet depuis ce grand homme, ont été de son avis. Je n'examinerai point si la plupart d'entr'eux n'étoient pas intéressés par leur état à défendre cette opinion, ou déterminés à la suivre par une admiration trop souvent aveugle pour ce que les anciens ont pensé ; il s'agit ici de raison, & non pas d'autorité, & la question vaut bien la peine d'être examinée en elle-même.

J'observe d'abord que nous avons assez peu de connoissance de la maniere dont se faisoit chez les anciens l'éducation, tant publique que privée ; & qu'ainsi ne pouvant à cet égard comparer la méthode des anciens à la nôtre, l'opinion de Quintilien, quoique peut-être bien fondée, ne sçauroit être ici d'un grand poids. Il est donc nécessaire de voir en quoi consiste l'éducation de nos *colleges*, & de la comparer à l'éducation domestique ; c'est d'après ces faits que nous devons prononcer.

Mais avant que de traiter un sujet si important, je dois prévenir les lecteurs désintéressés, que cet article pourra choquer quelques personnes, quoique ce ne soit pas mon intention : je n'ai pas plus de sujet de haïr ceux dont je vais parler, que de les craindre, il en est mêmes plusieurs que j'estime, & quelques-uns que j'aime & que je respecte : ce n'est point aux hommes que je fais la guerre, c'est aux abus, à des abus qui choquent & qui affligent comme moi la plupart même de ceux qui contribuent à les entretenir, parce qu'ils craignent de s'opposer au torrent. La matiere dont je vais parler

intéresse le gouvernement & la religion, & mérite bien qu'on en parle avec liberté, sans que cela puisse offenser personne : après cette précaution, j'entre en matiere.

On peut réduire à cinq chefs l'éducation publique ; les humanités, la rhétorique, la philosophie, les mœurs, & la religion.

Humanités. On appelle ainsi le temps qu'on emploie dans les *colleges* à s'instruire des préceptes de la langue latine. Ce temps est d'environ six ans : on y joint vers la fin quelque connoissance très-superficielle du grec ; on y explique tant bien que mal, les auteurs de l'antiquité les plus faciles à entendre ; on y apprend aussi, tant bien que mal, à composer en latin ; je ne sache pas qu'on y enseigne autre chose. Il faut pourtant convenir que dans l'université de Paris, où chaque professeur est attaché à une classe particuliere, les humanités sont plus fortes que dans les *colleges* de réguliers, où les professeurs montent de classe en classe, & s'instruisent avec leurs disciples, en apprenant avec eux ce qu'ils devroient leur enseigner. Ce n'est point la faute des maîtres, c'est, encore une fois, la faute de l'usage.

Rhétorique. Quand on sait ou qu'on croit savoir assez de latin, on passe en rhétorique : c'est alors qu'on commence à produire quelque chose de soi-même ; car jusqu'alors on n'a fait que traduire, soit de latin en françois soit de françois en latin. En rhétorique on apprend d'abord à *étendre* une pensée, à *circonduire* & *allonger* des périodes, & peu-à-peu l'on en vient enfin à des discours en forme, toujours, ou presque toujours, en langue latine. On

donne à ces discours le nom d'*amplifications*, nom très-convenable en effet, puisqu'ils consistent pour l'ordinaire à noyer dans deux feuilles de verbiage, ce qu'on pourroit & ce qu'on devroit dire en deux lignes. Je ne parle point de ces figures de rhétorique si cheres à quelques pédants modernes, & dont le nom même est devenu si ridicule, que les professeurs les plus sensés les ont entiérement bannis de leurs leçons. Il en est pourtant encore qui en font grand cas, & il est assez ordinaire d'interroger sur ce sujet important ceux qui aspirent à *la* maîtrise-ès-arts.

Philosophie. Après avoir passé sept ou huit ans à apprendre des mots, ou à parler sans rien dire, on commence enfin, ou on croit commencer l'étude des choses; car c'est la vraie définition de la philosophie. Mais il s'en faut bien que celle des *colleges* mérite ce nom: elle ouvre pour l'ordinaire par un *compendium*, qui est, si on peut parler ainsi, le rendez-vous d'une infinité de questions inutiles sur l'existence de la philosophie, sur la philosophie d'Adam, &c. on passe delà en logique: celle qu'on enseigne, du moins dans un grand nombre de *colleges*, est à-peu-près celle que le maître de philosophie se propose d'apprendre au bourgeois-gentilhomme: on y enseigne à bien concevoir par le moyen des universaux, à bien juger par le moyen des cathégories, & à bien construire un syllogisme par le moyen des figures, *barbara*, *celarent*, *darii*, *ferio*, *baralipton*, &c. On y demande si la logique est un art ou une science; si la conclusion est de l'essence du syllogisme, &c. &c. &c. Toutes questions qu'on ne trouvera point dans *l'art de penser*; ouvrage excellent, mais auquel on

a peut-être reproché avec quelque raison d'avoir fait des regles de la logique un trop gros volume. La métaphysique est à-peu-près dans le même goût; on y mêle aux plus importantes vérités, les discussions les plus futiles : avant & après avoir démontré l'existence de Dieu, on traite avec le même soin les grandes questions de la distinction formelle ou virtuelle, de l'universelle *de la part de la chose* & une infinité d'autres; n'est-ce pas outrager & blasphémer en quelque sorte la plus grande des vérités, que de lui donner un si ridicule & si misérable voisinage ? Enfin dans la physique on bâtit à sa mode un systême du monde; on y explique tout, ou presque tout; on y suit ou on y réfute à tort & à travers Aristote, Descartes, & Newton. On termine ce cours de deux années par quelques pages sur la morale, qu'on rejette pour l'ordinaire à la fin, sans doute comme la partie la moins importante.

Mœurs & religion. Nous rendons sur le premier de ces deux articles la justice qui est due aux soins de la plupart des maîtres; mais nous en appellons en même temps à leur témoignage, & nous gémirons d'autant plus volontiers avec eux sur la corruption dont on ne peut justifier la jeunesse des *colleges*, que cette corruption ne sauroit leur être imputée. A l'égard de la religion, on tombe sur ce point dans deux excès également à craindre : le premier & le plus commun, est de réduire tout en pratiques extérieures, & d'attacher à ces pratiques une vertu qu'elles n'ont assurément pas : le second est au contraire de vouloir obliger les enfants à s'occuper uniquement de cet objet, & de leur faire négliger pour cela leurs autres

études, par lesquelles ils doivent un jour se rendre utiles à leur patrie. Sous prétexte que Jesus-Christ a dit qu'il faut toujours prier, quelques maîtres, & sur-tout ceux qui sont dans certains principes de rigorisme, voudroient que presque tout le temps destiné à l'étude se passât en méditations & en catéchismes; comme si le travail & l'exactitude à remplir les devoirs de son état, n'étoit pas la priere la plus agréable à Dieu. Ainsi les disciples qui, soit par tempérament, soit par paresse, soit par docilité, se conforment sur ce point aux idées de leurs maîtres, sortent pour l'ordinaire du *college* avec un degré d'imbécillité & d'ignorance de plus.

Il résulte de ce détail qu'un jeune homme après avoir passé dans un *college* dix années, qu'on doit mettre au nombre des plus précieuses de sa vie, en sort, lorsqu'il a le mieux employé son temps, avec la connoissance très-imparfaite d'une langue morte, avec des préceptes de rhétorique & des principes de philosophie qu'il doit tâcher d'oublier; souvent avec une corruption de mœurs dont l'altération de la santé est la moindre suite: quelquefois avec des principes d'une dévotion mal-entendue; mais plus ordinairement avec une connoissance de la religion si superficielle, qu'elle succombe à la premiere conversation impie, ou à la premiere lecture dangereuse. *Voyez classe.*

Je sais que les maîtres les plus sensés déplorent ces abus, avec encore plus de force que nous ne faisons ici; presque tous desirent passionnément qu'on donne à l'éducation des *colleges* une autre forme: nous ne faisons qu'exposer ici ce qu'ils pensent, & ce que personne d'entr'eux n'ose écrire: mais le train une fois établi a sur

eux un pouvoir dont ils ne sauroient s'affranchir ; & en matiere d'usage, ce sont les gens d'esprit qui reçoivent la foi des sots. Je n'ai donc garde, dans ces réflexions sur l'éducation publique, de faire la satyre de ceux qui enseignent ; ces sentiments seroient bien éloignés de la reconnoissance dont je fais profession pour mes maîtres : je conviens avec eux que l'autorité supérieure du gouvernement est seule capable d'arrêter les progrès d'un si grand mal ; je dois même avouer que plusieurs professeurs de l'université de Paris s'y opposent autant qu'il leur est possible, & qu'ils osent s'écarter en quelque sorte de la routine ordinaire, au risque d'être blâmés par le plus grand nombre. S'ils osoient encore davantage, & si leur exemple étoit suivi, nous verrions peut-être enfin les études changer de face parmi nous : mais c'est un avantage qu'il ne faut attendre que du temps, si même le temps est capable de nous le procurer. La vraie philosophie a beau se répandre en France de jour en jour, il lui est bien plus difficile de pénétrer chez les corps que chez les particuliers : ici elle ne trouve qu'une tête à forcer, si on peut parler ainsi ; là elle en trouve mille. L'université de Paris, composée de particuliers, qui ne forment d'ailleurs entr'eux aucun corps régulier ni ecclésiastique, aura moins de peine à secouer le joug des préjugés dont les écoles sont encore pleines.

Parmi les différentes inutilités qu'on apprend aux enfants dans les *colleges*, j'ai négligé de faire mention des tragédies, parce qu'il me semble que l'université de Paris commence à les proscrire presque entiérement : on en a l'obligation à feu M. Rollin, un des hommes qui ont travaillé le plus utilement pour l'éducation de la

jeunesse : à ces déclamations de vers, il a substitué les exercices, qui sont au moins beaucoup plus utiles, quoiqu'ils pussent l'être encore davantage. On convient encore aujourd'hui assez généralement que ces tragédies sont une perte de temps pour les écoliers & pour les maîtres : c'est pis encore quand on les multiplie au point d'en représenter plusieurs pendant l'année, & quand on y joint d'autres appendices encore plus ridicules, comme des explications d'énigmes, de ballets, & de comédies tristement ou ridiculement plaisantes. Nous avons sous les yeux un ouvrage de cette derniere espece, intitulé, *la défaite du solécisme par Despautere*, représentée plusieurs fois dans un *college* de Paris : le chevalier Prétérit, le chevalier Supin, le marquis des Conjugaisons, & d'autres personnages de la même trempe, sont les lieutenants généraux de Despautere, auquel deux grands princes, appellés *Solécisme* & *Barbarisme*, déclarent une guerre mortelle. Nous faisons grace à nos lecteurs d'un plus grand détail, & nous ne doutons point que ceux qui président aujourd'hui à ce *college*, ne fissent main-basse, s'ils en étoient les maîtres, sur des puérilités si pédantesques & de si mauvais goût : ils sont trop éclairés pour ne pas sentir que le précieux temps de la jeunesse ne doit point être employé à de pareilles inepties. Je ne parle point ici des ballets où la religion peut être intéressée ; je sais que cet inconvénient est rare, graces à la vigilance des supérieurs ; mais je sais aussi que malgré toute cette vigilance, il ne laisse pas de se faire sentir quelquefois. *Voyez dans le Journ. de Trév. nouv. littér. sept. 1750.* La critique d'un de ces ballets, très-édifiante à tous égards. Je conclus du moins de tout ce détail,

qu'il n'y a rien de bon à gagner dans ces sortes d'exercices, & beaucoup de mal à en craindre.

Il me semble qu'il ne seroit pas impossible de donner une autre forme à l'éducation des *colleges* : pourquoi passer six ans à apprendre tant bien que mal une langue morte ? Je suis bien éloigné de désapprouver l'étude d'une langue dans laquelle les Horace & les Tacite ont écrit ; cette étude est absolument nécessaire pour connoître leurs admirables ouvrages ; mais je crois qu'on devroit se borner à les entendre, & que le temps qu'on emploie à composer en latin, est un temps perdu. Ce temps seroit bien mieux employé à apprendre par principes sa propre langue, qu'on ignore toujours au sortir du *college*, & qu'on ignore au point de la parler très-mal. Une bonne grammaire françoise seroit tout-à-la-fois une excellente logique & une excellente métaphysique, & vaudroit bien les rapsodies qu'on lui substitue. D'ailleurs, quel latin que celui de certains *colleges* ! nous en appellons au jugement des connoisseurs.

Un rhéteur moderne, le P. Porée, très-respectable d'ailleurs par ses qualités personnelles, mais à qui nous ne devons que la vérité, puisqu'il n'est plus, est le premier qui ait osé se faire un jargon bien différent de la langue que parloient autrefois les Hersan, les Marin, les Grenan, les Commire, les Cossart & les Jouvenci, & que parlent encore quelques professeurs célebres de l'université. Les successeurs du rhéteur dont je parle ne sauroient trop s'éloigner de ses traces. *Voyez latinité, éloquence & rhétorique.*

Je sais que le latin étant une langue morte, dont presque toutes les finesses nous échappent, ceux qui passent aujourd'hui pour écrire le

mieux en cette langue, écrivent peut-être fort mal, mais du moins les vices de leur diction nous échappent aussi ; & combien doit être ridicule une latinité qui nous fait rire ? Certainement un étranger, peu versé dans la langue françoise, s'appercevroit facilement que la diction de Montagne, c'est à-dire du seizieme siecle, approche plus de celle des bons écrivains du siecle de Louis XIV. que celle de Géoffroy de Villehardouin, qui écrivoit dans le treizieme siecle.

Au reste, quelqu'estime que j'aie pour quelques-uns de nos humanistes modernes, je les plaints d'être forcés à se donner tant de peine pour parler fort élégamment une autre langue que la leur. Ils se trompent s'ils s'imaginent en cela avoir le mérite de la difficulté vaincue : il est plus difficile d'écrire & de parler bien sa langue, que de parler & d'écrire bien une langue morte : la preuve en est frappante. Je vois que les Grecs & les Romains, dans le temps que leur langue étoit vivante, n'ont pas eu plus de bons écrivains que nous n'en avons dans la nôtre ; je vois qu'ils n'ont eu, ainsi que nous, qu'un très-petit nombre d'excellents poëtes, & qu'il en est de même de toutes les nations. Je vois au contraire que le renouvellement des lettres a produit une quantité prodigieuse de poëtes latins, que nous avons la bonté d'admirer : d'où peut venir cette différence ? & si Virgile ou Horace revenoient au monde pour juger ces héros modernes du parnasse latin, ne devrions-nous pas avoir grand peur pour eux ? Pourquoi, comme l'a remarqué un auteur moderne, telle compagnie, fort estimable d'ailleurs, qui a produit une nuée de versificateurs latins, n'a-t-elle pas un seul poëte françois qu'on puisse lire ?

Pourquoi les recueils de vers françois qui s'échappent par malheur de nos *colleges*, ont-ils si peu de succès, tandis que plusieurs gens de lettres estiment les vers latins qui en sortent? Je dois, au reste, avouer ici que l'université de Paris est très-circonspecte & très-reservée sur la versification françoise, & je ne saurois l'en blâmer; mais nous en parlerons plus au long à *l'article latinité*.

Concluons de ces réflexions, que les compositions latines sont sujettes à de grands inconvénients, & qu'on feroit beaucoup mieux d'y substituer des compositions françoises; c'est ce qu'on commence à faire dans l'université de Paris: on y tient cependant encore au latin par préférence, mais enfin on commence à y enseigner le françois.

J'ai entendu quelquefois regretter les theses qu'on soutenoit autrefois en grec; j'ai bien plus de regret qu'on ne les soutienne pas en françois; on seroit obligé d'y parler raison, ou de se taire.

Les langues étrangeres dans lesquelles nous avons un grand nombre de bons auteurs, comme l'anglois & l'italien, & peut-être l'allemand & l'espagnol, devroient aussi entrer dans l'éducation des *colleges*; la plupart seroient plus utiles à savoir que les langues mortes, dont les savants seuls sont à portée de faire usage.

J'en dis autant de l'histoire & de toutes les sciences qui s'y rapportent, comme la chronologie & la géographie. Malgré le peu de cas que l'on paroît faire dans les *colleges* de l'étude de l'histoire, c'est peut-être l'enfance qui est le temps le plus propre à l'apprendre. L'histoire, assez inutile au commun des hommes, est fort utile aux enfants, par les exemples qu'elle leur présente, & les leçons vivantes

de vertu qu'elle peut leur donner, dans un âge où ils n'ont point encore de principes fixes, ni bons ni mauvais. Ce n'est pas à trente ans qu'il faut commencer à l'apprendre, à moins que ce ne soit pour la simple curiosité, parce qu'à trente ans l'esprit & le cœur sont ce qu'ils seront pour toute la vie. Au reste, un homme d'esprit de ma connoissance, voudroit qu'on étudiât & qu'on enseignât l'histoire à rebours, c'est-à-dire, en commençant par notre temps, & remontant delà aux siecles passés. Cette idée me paroît très-juste & très-philosophique : à quoi bon ennuyer d'abord un enfant de l'histoire de Pharamond, de Clovis, de Charlemagne, de César & d'Alexandre, & lui laisser ignorer celle de son temps, comme il arrive presque toujours, par le dégoût que les commencements lui inspirent?

A l'égard de la rhétorique, on voudroit qu'elle consistât beaucoup plus en exemples qu'en préceptes; qu'on ne se bornât pas à lire des auteurs anciens, & à les faire admirer quelquefois assez mal-à-propos; qu'on eût le courage de les critiquer souvent, les comparer avec les auteurs modernes, & de faire voir en quoi nous avons de l'avantage ou du désavantage sur les Romains ou sur les Grecs : peut-être même devroit-on faire précéder la rhétorique par la philosophie; car enfin il faut apprendre à penser avant que d'écrire.

Dans la philosophie, on borneroit la logique à quelques lignes; la métaphysique, à un abrégé de Locke; la morale purement philosophique, aux ouvrages de Séneque & d'Epictete; la morale chrétienne, au sermon de Jesus-Christ sur la montagne; la physique, aux expériences & à la géométrie, qui est de toutes les

logiques & physiques la meilleure.

On voudroit enfin qu'on joignît à ces différentes études, celle des beaux arts, & sur-tout de la musique, étude si propre pour former le goût & pour adoucir les mœurs, & dont on peut bien dire avec Ciceron: *Hæc studia adolescentiam alunt, senectutem oblectant, jucundas res ornant, adversis perfugium & solatium præbent.*

Ce plan d'études iroit, je l'avoue, à multiplier les maîtres & le temps de l'éducation. Mais 1o. il me semble que les jeunes gens, en sortant plus tard du *college*, y gagneroient de toutes manieres, s'ils en sortoient plus instruits. 2o. Les enfants sont plus capables d'application & d'intelligence qu'on ne le croit communément. J'en appelle à l'expérience; & si, par exemple, on leur apprenoit de bonne-heure la géométrie, je ne doute point que les prodiges & les talents précoces en ce genre ne fussent beaucoup plus fréquents: il n'est guere de science dont on ne puisse instruire l'esprit le plus borné, avec beaucoup d'ordre & de méthode; mais c'est là pour l'ordinaire par où l'on péche. 3o. Il ne seroit pas nécessaire d'appliquer tous les enfants à tous ces objets à la fois; on pourroit ne les montrer que successivement; quelques-uns pourroient se borner à un certain genre; & dans cette quantité prodigieuse, il seroit bien difficle qu'un jeune homme n'eût du goût pour aucun. Au reste, c'est au gouvernement, comme je l'ai dit, à faire changer là-dessus la routine & l'usage; qu'il parle, & il se trouvera assez de bons citoyens pour proposer un excellent plan d'études. Mais en attendant cette réforme, dont nos neveux auront peut-être le bonheur de jouir, je ne balance point à croire que l'édu-

cation des *colleges*, telle qu'elle est, est sujette à beaucoup plus d'inconvénients qu'une éducation privée, où il est beaucoup plus facile de se procurer les diverses connoissances dont je viens de faire le détail.

Je sais qu'on fait sonner très-haut deux grands avantages en faveur de l'éducation des *colleges*, la société & l'émulation : mais il me semble qu'il ne seroit pas impossible de se les procurer dans l'éducation privée, en liant ensemble quelques enfants à-peu-près de la même force & du même âge. D'ailleurs, j'en prends à témoin les maîtres, l'émulation dans les *colleges* est bien rare ; & à l'égard de la société, elle n'est pas sans de grands inconvénients : j'ai déjà touché ceux qui en résultent par rapport aux mœurs ; mais je veux parler ici d'un autre qui n'est que trop commun, sur-tout dans les lieux où on éleve beaucoup de jeune noblesse : on leur parle à chaque instant de leur naissance & de leur grandeur, & par-là on leur inspire, sans le vouloir, des sentiments d'orgueil à l'égard des autres. On exhorte ceux qui président à l'instruction de la jeunesse, à s'examiner soigneusement sur un point de si grande importance.

Un autre inconvénient de l'éducation des *colleges*, est que le maître se trouve obligé de proportionner sa marche au plus grand nombre de ses disciples, c'est-à-dire aux génies médiocres, ce qui entraîne, pour les génies plus heureux, une perte de temps plus considérable.

Je ne puis m'empêcher non plus de faire sentir à cette occasion les inconvénients de l'instruction gratuite, & je suis assuré d'avoir ici pour moi tous les professeurs les plus éclairés & les plus célebres. Si cet établissement a fait quelque bien aux disciples, il a fait

encore plus de mal aux maîtres.

Au reste, si l'éducation de la jeunesse est négligée, ne nous en prenons qu'à nous-mêmes, & au peu de considération que nous témoignons à ceux qui s'en chargent; c'est le fruit de cet esprit de futulité qui regne dans notre nation, & qui absorbe, pour ainsi dire, tout le reste. En France on fait peu de gré à quelqu'un de remplir les devoirs de son état; on aime mieux qu'il soit frivole. *Voyez éducation.*

Voilà ce que l'amour du bien public m'a inspiré de dire ici sur l'éducation, tant publique que privée : d'où il s'ensuit que l'éducation publique ne devroit être la ressource que des enfants dont les parents ne sont malheureusement pas en état de fournir à la dépense d'une éducation domestique. Je ne puis penser sans regret au temps que j'ai perdu dans mon enfance : c'est à l'usage établi, & non à mes maîtres, que j'impute cette perte irréparable, & je voudrois que mon expérience pût être utile à ma patrie. *Exoriare aliquis.* (O)

CONSERVATION,

subst. f. (*Métaphysiq.*)

LA conservation du monde a été de tout temps un grand objet de méditation & de dispute parmi les philosophes ; on voit bien que toute créature a besoin d'être conservée. Mais la grande difficulté, c'est d'expliquer en quoi consiste l'action de Dieu dans la conservation.

Plusieurs après Descartes, soutiennent qu'elle n'est autre chose qu'une création conti-

nuée. Ils croient que nous dépendons de Dieu, non-seulement parce qu'il nous a donné l'existence, mais encore parce qu'il la renouvelle à chaque instant : cette même action créatrice se continue toujours, avec cette seule différence que dans la création elle a tiré notre existence du néant, & que dans la conservation elle soutient cette existence afin qu'elle ne rentre pas dans le néant. Une comparaison va rendre la chose sensible. Nous formons des images dans notre imagination : leur présence dépend d'une certaine opération de notre ame, qu'on peut comparer en quelque façon, à la création. Pendant que cette opération dure, l'image reste présente : mais si-tôt qu'elle cesse, l'image cesse aussi d'exister. De même pendant que l'opération créatrice de Dieu dure, l'existence des choses créées dure aussi : mais aussi-tôt que l'autre cesse, celle-ci cesse aussi.

Pour prouver leur sentiment, les Carthésiens se servent de plusieurs raisonnements assez spécieux. Ils disent que chaque chose ayant été dépendante dans le premier moment de son existence, elle ne peut pas devenir indépendante dans les suivants. Il faut donc qu'elle garde, tout le temps qu'elle existe, la même dépendance qu'elle a eu dans le premier moment de sa création. Ils ajoutent à cela, qu'il paroît même impossible de créer des être finis qui puissent exister d'eux-mêmes ; tout être fini étant indifférent à l'existence & à la non existence, comme la matiere en elle-même est indifférente au mouvement & au repos.

Ce systême a des avantages à quelques égards. Il donne une grande idée du domaine

que Dieu a sur ses créatures. Il met l'homme dans la plus grande dépendance où il puisse être, par rapport à Dieu, nous ne sommes rien de nous-mêmes. Dieu est tout; c'est en lui que nous voyons, que nous nous mouvons, que nous agissons. Si Dieu cessoit un moment de nous conserver, nous rentrerions dans le néant dont il nous a tiré. Nous avons besoin à chaque moment, non d'une simple permission qu'il nous donne d'exister, mais d'une opération efficace, réelle & continuelle qui nous préserve de l'anéantissement. Toutes ces reflexions sont assurément très-belles : mais d'un autre côté les conséquences qu'on tire de ce systême ne sont pas moins effrayantes.

Voici les conséquences odieuses dont il est impossible de se défaire dans ce systême; conséquence que M. Bayle a exposées en détail dans différents articles de son dictionnaire. Dans l'article de Pyrrhon il dit, que si Dieu renouvelle à chaque moment l'existence de notre ame, nous n'avons aucune certitude que Dieu n'ait pas laissé retomber, dans le néant l'ame qu'il avoit continué de créer jusqu'à ce moment, pour y substituer une autre ame modifiée comme la nôtre. Dans l'article des Pauliciens, il dit que nous ne pouvons concevoir que l'être créé soit un principe d'action, & que recevant dans tous les moments de sa durée son existence, il crée en lui-même des modalités par une vertu qui lui soit propre; d'où il conclut qu'il est impossible de comprendre que Dieu n'ait fait que permettre le péché. » Nous ne pouvons avoir, dit-il dans » l'article des manichéens, aucune idée dis- » tincte qui nous apprenne comment un être » qui n'existe point par lui-même, agit par

» lui-même. Enfin, il dit encore dans l'article de Sennart : les scholastiques demandent » si les actes libres de l'ame sont distincts, » l'ame de l'homme, en tant qu'elle veut le cri» me, est créée : ce n'est donc point elle qui » se forme cet acte de volonté ; car puisqu'il » n'est pas distinct de la substance de l'ame, » & qu'elle ne sauroit se donner à elle-même » son existence, il s'ensuit manifestement » qu'elle ne peut se donner aucune pensée. » Elle n'est pas plus responsable de ce qu'elle » veut le crime ; *hic & nunc*, que de ce » qu'elle existe : *hic & nunc*. « Ceci doit nous apprendre combien les philosophes chrétiens doivent être circonspects à ne jamais rien hasarder dont on puisse abuser, & qu'il faille ensuite révoquer par diverses limitations pour en prévenir les fâcheuses conséquences.

Voyons maintenant l'opinion de Poiret. Suivant ce philosophe, Dieu a donné à chaque être, dès la création même, la faculté de continuer son existence. Il suffisoit de commencer. Ils sont formés de telle façon qu'ils se soutiennent eux-mêmes. Tout ce que le Créateur a maintenant à faire, c'est de les laisser exister & de ne pas les détruire par un acte aussi positif que celui de la création. Le monde est une horloge, qui étant une fois montée, continue aussi long-temps que Dieu s'est proposé de la laisser aller.

On appuie principalement ce sentiment sur la puissance infinie de Dieu. Dieu, dit-on, n'auroit-il pas un pouvoir suffisant pour créer des êtres qui puissent d'eux-mêmes continuer leur existence ? Sa seule volonté ne suffit-elle pas pour les faire de telle sorte, qu'ils

n'aient pas besoin d'un soutien continuel & d'une création réitérée sans cesse ? N'a-t-il pu leur donner une force permanente, en vertu de laquelle ils ne cesseront d'exister que quand il trouvera à propos de les détruire.

Ce sentiment ne donne pas seulement une grande idée de la puissance divine, mais il a encore des avantages qu'aucun des autres systêmes ne présente pour décider des questions, qui depuis long-temps embarrassent les philosophes. La liberté de l'homme n'est nulle part aussi bien établie que dans cette opinion. L'homme n'est dépendant qu'en tant qu'il est créature, & qu'il y a en Dieu la raison suffisante de son existence. Du reste, il agit de son propre fond. Il est créateur de ses actions. Il peut les diriger comme il veut ; de cette liberté suit naturellement un autre avantage non moins important. Aucun systême ne nous offre une apologie plus parfaite de Dieu touchant le mal moral, l'homme fait tout, il est l'auteur de tout le mal & de tout le bien qui se trouve dans ses actions. Il en est seul responsable, tout doit lui être imputé. Dieu ne lui a donné que l'existence & les facultés, qu'il doit avoir nécessairement, c'est à lui à s'en servir suivant les loix prescrites : s'il les observe, il en a le mérite ; s'il ne les observe pas, il en est seul coupable.

Mais il ne faut pas dissimuler les difficultés qui se trouvent dans ce systême. Il est vrai que d'un côté on éleve la puissance créatrice de Dieu : mais aussi de l'autre côté, on anéantit presque entiérement sa providence ; les créatures se soutenant d'elles-mêmes, Dieu n'influe plus sur elles qu'indirectement. Tout

ce qu'il a à faire, c'est de ne pas les détruire. Pour le reste il est dans un parfait repos, excepté quand il trouve nécessaire de se faire sentir aux hommes par un miracle extraordinaire. Et enfin, pour bien établir ce sentiment, il faudroit démontrer avant toutes choses, que ce n'eût pas été une contradiction que d'être fini & d'être indépendant dans la continuation de son existence. Tout ce que nous pouvons dire sur cette matiere bien épineuse se réduit à ceci; pour que les créatures continuent à exister, il faut que Dieu veuille leur existence. Cette volonté n'étant pas une simple velléité, mais un acte & une volonté efficace, il est sûr que Dieu influe sur la continuation de leur existence très-efficacement, & avec une opération directe. *Article de M. Formey.*

C'est ainsi que dans les questions métaphysiques fort élevées, on se retrouve après bien des détours au même point d'où l'on étoit parti, & où on auroit dû rester.

CONSERVATION, *subst. f.* (*Morale.*) La loi de conservation est une des loix principales de la nature : elle est, par rapport aux autres loix, ce que l'existence est par rapport aux autres qualités ; l'existence cessant, toutes les autres qualités cessent ; la loi de conservation étant enfreinte, le fondement des autres loix est ébranlé. Se détruire, de quelque maniere que ce soit, c'est se rendre coupable de suicide. Il faut exister le plus long-temps qu'il est possible pour soi, pour ses amis, pour ses parents; pour la société, pour le genre-humain; toutes les relations qui sont honnêtes & qui sont douces nous y convient. Celui qui peche contre la

lui de conservation les foule aux pieds ; c'est comme s'il disoit à ceux qui l'environnent : je ne veux plus être votre pere, votre frere, votre époux, votre ami, votre fils, votre concitoyen, votre semblable. Nous avons contracté librement quelques-uns de ces rapports, il ne dépend plus de nous de les dissoudre sans injustice. C'est un pacte où nous n'avons été ni forcés ni surpris ; nous ne pouvons le rompre de notre propre autorité ; nous avons besoin du consentement de ceux avec qui nous avons contracté. Les conditions de ce traité nous sont devenues onéreuses ; mais rien ne nous empêchoit de le prévoir, elles pouvoient le devenir aux autres & à la société : dans ce cas on ne nous eût point abandonné. Demeurons donc. Il n'y a moralement personne sur la surface de la terre d'assez inutile & d'assez isolé, pour partir sans prendre congé que de soi-même : l'injustice d'un pareil procédé sera plus ou moins grande ; mais il y aura toujours de l'injustice. Fais ensorte que toutes tes actions tendent à la conservation de toi-même, & à la conservation des autres ; c'est le cri de la nature : mais sois pardessus tout honnête-homme. Il n'y a pas à choisir entre l'existence & la vertu.





CONTRADICTION.

Subst. f. (Métaphys.)

ON appelle contradiction ce qui affirme & nie la même chose en même-temps. Ce principe est le premier axiome sur lequel toutes les vérités sont fondées. Tout le monde l'accorde sans peine, & il seroit même impossible de le nier, sans mentir à sa propre conscience; car nous sentons que nous ne pouvons point forcer notre esprit à admettre qu'une chose est & n'est pas en même-temps, & que nous ne pouvons pas ne pas avoir une idée pendant que nous l'avons, ni voir un corps blanc comme s'il étoit noir, pendant que nous le voyons blanc. Les Pyrrhoniens même qui faisoient gloire de douter de tout, n'ont jamais nié ce principe, ils nioient bien à la vérité qu'il y eût aucune réalité dans les choses, mais ils ne doutoient point qu'ils n'eussent une idée, pendant qu'ils l'avoient.

Cet axiome est le fondement de toute certitude dans les sciences humaines; car si on accordoit une fois que quelque chose pût exister & n'exister pas en même-temps, il n'y auroit plus aucune vérité, même dans les nombres, & chaque chose pourroit être ou n'être pas, selon la fantaisie de chacun: ainsi deux & deux pourroient faire quatre ou six également, & même à la fois.

Le principe de contradiction a été de tout temps en usage dans la philosophie. Aristote, & après

après lui tous les Philosophes, s'en sont servis ; & Descartes l'a employé dans sa philosophie, pour prouver que nous existions; car il est certain que celui qui douteroit s'il existe, auroit sans doute même une preuve de son existence, puisqu'il implique contradiction que l'on ait une idée quelle qu'elle soit, & par conséquent un doute, & que l'on existe pas. Ce principe suffit pour toutes les vérités nécessaires, c'est-à-dire, pour les vérités qui ne sont déterminables que d'une seule maniere, car c'est ce que l'on entend par le terme de nécessaire. Mais quand il s'agit de vérités contingentes, alors il faut recourir au principe de la raison suffisante. Voyez son article. Cet article est de M. Formey, sur quoi voyez l'article *Axiome*.



CORPS,

Subst. m. (Métaphys. & Phys.)

C'EST une substance étendue & impénétrable, qui est purement passive d'elle-même, & indifférente au mouvement ou au repos, mais capable de toute sorte de mouvement, de figure & de forme. Voyez *Substance*, *Solide*, *Mouvement*, *&c.*

Les corps, selon les Péripatéticiens, sont composés de matiere, de forme & de privation, selon les Epicuriens & les Corpusculaires, d'un assemblage d'atomes grossiers & crochus ; selon les Cartésiens, d'une certaine portion d'étendue ; selon les Newtoniens, d'un systême ou assemblages de parti-

cules solides, dures, pesantes, impénétrables & mobiles, arrangées de telle ou telle maniere, d'où résultent des corps de telle ou telle forme, distingués par tel ou tel nom. Voyez *Atome*.

Ces particules élémentaires des corps doivent être infiniment dures, beaucoup plus que les corps qui en sont composés, mais non si dures qu'elles ne puissent se décomposer ou se briser. Newton ajoute que cela est nécessaire, afin que le monde persiste dans le même état, & que les corps continuent à être dans tous les temps de la même texture & de la même nature. Voyez *Matiere*, *Particule*, *Solidité*, *Durée*, &c.

Il est impossible, selon quelques Philosophes, de démontrer l'existence des corps. Voici, disent-ils, la suite d'arguments par laquelle nous pouvons arriver à cette connoissance.

Nous connoissons d'abord que nous avons des sensations; nous savons ensuite que ces sensations ne dépendent pas de nous, & delà nous pouvons conclure que nous n'en sommes pas la cause absolue, mais qu'il faut qu'il y ait d'autres causes qui les produisent: ainsi nous commençons à connoître que nous ne sommes pas les seules choses qui existent, mais qu'il y a encore d'autres êtres dans le monde conjointement avec nous, & nous jugeons que ces causes sont des corps réellement existants, semblables à ceux que nous imaginons. Le Docteur Clarke prétend que ce raisonnement n'est pas une démonstration suffisante de l'existence du monde corporel. Il ajoute que toutes les preuves que nous en pouvons avoir, sont fondées

sur ce qu'il n'est pas croyable que Dieu permette que tous les jugements que nous faisons sur les choses qui nous environnent, soient faux. S'il n'y avoit point de corps, dit-on, il s'ensuivroit que Dieu qui nous représente l'apparence des corps, ne le feroit que pour nous tromper. Voici ce que dit là-dessus le Philosophe dont nous parlons. » Il est évident, s'objecte-t-il, que Dieu ne » peut pas nous tromper ; & il est évident » qu'il nous tromperoit à chaque instant, s'il » n'y avoit point de corps. Il est donc évi- » dent qu'il y a des corps ; on pourroit, se- » lon quelques Philosophes, nier la mineure » de cet argument. «

En effet, quand même il seroit possible qu'il existât des corps, c'est-à-dire des substances solides, figurées, &c. hors de l'esprit, & que ces corps furent analogues aux idées que nous avons des objets extérieurs, comment nous seroit-il possible avec cela de les connoître ? Il faudroit que nous eussions cette connoissance, ou par les sens ou par la raison. Par nos sens, nous avons seulement la connoissance de nos sensations & de nos idées ; ils ne nous montrent pas que les choses existent hors de l'esprit telles que nous les appercevons. Si donc nous avons connoissance de l'existence des corps extérieurs, il faut que ce soit la raison qui nous en assure, d'après la perception des sens. Mais comment la raison nous montrera-t-elle l'existence des corps hors de notre esprit ? Les partisans même de la matiere nient qu'il puisse y avoir aucune connexion entr'elle & nos idées. En effet on convient de deux côtés (& ce qui arrive dans les son-

ges, dans les frénésies des délires, les extases, en est une preuve incontestable), que nous pouvons être affectés de toutes les idées que nous avons, quoiqu'il n'existe point hors de nous de corps qui leur ressemblent. Delà il est évident que la supposition des corps extérieurs n'est pas nécessaire pour la production de nos idées. Si donc nous avons tort de juger qu'il y ait des corps, c'est notre faute, puisque Dieu nous a fourni un moyen de suspendre notre jugement. Voici encore ce que dit à ce sujet le Docteur Berckley, *principes de la connoissance humaine*, *p.* 59. » En accordant aux Matérialistes » l'existence des corps extérieurs, de leur » propre aveu ils n'en connoîtront pas da- » vantage comme nos idées se produisent, » puisqu'ils avouent eux-mêmes qu'il est » impossible de comprendre comment un » corps peut agir sur un esprit, ou com- » ment il se peut faire qu'un corps y im- » prime aucune idée. Ainsi la production » des idées & des sensations dans notre es- » prit, ne peut pas être la raison pour la- » quelle nous supposons des corps ou des » substances corporelles, puisque cela est » aussi inexpliquable dans cette supposition » que dans la contraire. En un mot, quoi- » qu'il y eût des corps extérieurs, il nous » seroit cependant impossible de savoir com- » me nous les connoissons; & s'il n'y en » avoit pas, nous aurions cependant la même » raison de penser qu'il y en a que nous » avons maintenant. *Id ibid. pag.* 60.

» Il ne sera pas inutile de réfléchir un peu » ici sur les motifs qui portent l'homme à » supposer l'existence des substances maté-

»rièlles. C'eſt ainſi que voyant ces motifs »ceſſer & s'évanouir par degrés, nous pour- »rons nous déterminer à refuſer le con- »ſentement qu'ils nous avoient arraché. On »a donc cru d'abord que la couleur, la »figure, le mouvement & les aûtres qua- »lités ſenſibles exiſtoient réellement hors »de l'eſprit ; & par cette même raiſon il »ſembloit néceſſaire de ſuppoſer une ſubſ- »tance ou ſujet non peſant, dans lequel ces »qualités exiſtaſſent, puiſqu'on ne pouvoit »pas concevoir qu'elles exiſtaſſent par el- »les-mêmes. Enſuite étant convaincus que »les couleurs, les ſons & les autres qua- »lités ſecondaires & ſenſibles n'avoient point »leur exiſtence hors de l'eſprit, on a dé- »pouillé ce ſujet de ces qualités, en y laiſ- »ſant ſeulement les premieres, comme la »figure le mouvement, &c., qu'on a conçu »toujours exiſter hors de l'eſprit, & con- »ſéquemment avoir beſoin d'un ſupport »matériel. Mais comme il n'eſt pas poſſi- »ble (c'eſt toujours Berckley qui parle) »qu'aucune de ces qualités exiſte autrement »que dans l'eſprit qui les apperçoit, il s'en- »ſuit que nous n'avons aucune raiſon de ſup- »poſer l'exiſtence de la matiere. *Id ibid*, p. 115, 119. Voyez *Qualité*, *Exiſtence*.

Voilà en ſubſtance les raiſons du Docteur Berkcley. Leibnitz ajoute que quand nous examinons les propriétés des corps, telles que nous les concevons, ces propriétés paroiſſent renfermer contradiction. De quoi les corps ſont-ils compoſés, peut-on ſe demander ? Qu'on cherche tant qu'on voudra une réponſe à cette queſtion, on n'en trouvera point d'autre, ſinon que les corps ſont eux-

mêmes composés d'autres petits corps. Mais ce n'est pas-là répondre, car la difficulté reste toujours la même, & on redemandera ce qui forme les corps composants. Il semble qu'il en faille venir à quelque chose qui ne soit point corps, & qui cependant forme les corps que nous voyons. Mais comment cela est-il possible ? On peut faire la même objection sur la cause de la dureté, qui tient de près à celle de l'impénétrabilité. Ces deux propriétés, ainsi que le mouvement & la divisibilité de la matiere, sont sujettes à des difficultés très-fortes. Cependant le penchant que nous avons à croire l'existence des corps, sur le raport de nos sensations, est si grand, qu'il seroit fou de ne pas s'y livrer, & c'est peut-être le plus grand argument par lequel on puisse prouver que ce penchant nous vient de Dieu même. Aussi personne n'a-t-il jamais révoqué vraiement en doute l'existence des corps. Au reste cette opinion de Berckley est encore exposée dans un ouvrage intitulé : *Dialogues entre Hilas & Philonoüs* (Ami de l'Esprit). Il a été traduit depuis quelques années en françois par un homme d'esprit, Métaphysicien subtil & profond. On voit à la tête d'un de ces dialogues, une vignette du Traducteur extrêmement ingénieuse. Un enfant voit son image dans un miroir, & court pour la saisir, croyant voir un être réel. Un Philosophe qui est derriere lui, paroît rire de la méprise de l'enfant ; & au bas de la vignette on lit ces mots adressés au Philosophe : *Quid rides ? Fabula de te narratur.*

Le principal argument du Docteur Berckley est proprement le seul sur lequel roule

tout l'ouvrage dont nous parlons, & encore celui-ci : « Notre ame étant spirituelle, & » les idées que nous nous formons des ob» jets n'ayant rien de commun ni d'analo» gue avec ces objets mêmes, il s'ensuit que » ces idées ne peuvent être produites par ces » objets. L'objet d'une idée ne peut être » qu'une autre idée, & ne sauroit être une » chose matérielle : ainsi l'objet de l'idée » que nous avons des corps ; c'est l'idée mê» me que Dieu a des corps ; idée qui ne » ressemble en rien aux corps, & ne sau» roit leur ressembler. » Voilà, comme l'on voit, le Malebranchisme tout pur, ou du moins a peu de chose près. L'Auteur fait tous ses efforts pour prouver que son sentiment differe beaucoup du systême du P. Malebranche ; mais la différence est si subtile, qu'il faut être Métaphysicien bien déterminé pour l'appercevoir. Le P. Malebranche, intimement persuadé de son systême des idées & de l'étendue intelligible, étoit fermement convaincu que nous n'avons point de démonstration de l'existence des corps. Il emploie un grand chapitre de son ouvrage à le prouver. Il est vrai qu'il est un peu embarrassé de l'objection tirée de la réalité de la révélation, & il faut avouer qu'on le seroit à moins ; car s'il n'est pas démontré qu'il y ait des corps, il ne l'est pas que Jesus-Christ soit venu, qu'il ait fait des miracles, &c. Aussi le P. Malebranche a-t-il de la peine à se tirer de cette difficulté. L'imagination de ce Philosophe, souvent malheureuse dans les principes qu'il lui faisoit adopter, mais assez conséquente dans les conclusions qu'il en tiroit, le me-

noit beaucoup plus loin qu'il n'auroit voulu lui-même. Les principes de religion dont il étoit pénétré, plus forts & plus solides que toute sa philosophie, le retenoient alors sur le bord du précipice. Les vérités de la religion sont donc une barriere pour les Philosophes : ceux qui les ayant consultées, ne vont pas au-delà des bornes qu'elles leur prescrivent, ne risquent pas de s'égarer.

Berckley se propose une autre difficulté qui n'est pas moins grande que celle de la révélation ; c'est la création, dont le premier chapitre de la Genese nous fait l'histoire. S'il n'y a point de corps, qu'est-ce donc que cette terre, ce soleil, ces animaux que Dieu a créés ? Berckley se tire de cette difficulté avec bien de la peine & avec fort peu de succès ; & voilà le fruit de toute sa spéculation métaphysique, c'est de contredire ou d'ébranler les vérités fondamentales. Il est fort étrange que des gens qui avoient tant d'esprit, en aient abusé à ce point; car comment peut-on mettre sérieusement en question s'il y a des corps ? Les sensations que nous en éprouvons, ont autant de force que si les corps existoient réellement : donc les corps existent ; car *eorumdem effectuum eædem sunt causæ.* Mais nous ne concevons pas, dit-on, l'essence des corps, ni comment ils peuvent être la cause de nos sensations. Et concevez-vous mieux l'essence de votre ame, la création, l'éternité, l'accord de la liberté de l'homme & de la science de Dieu, de sa justice & du péché originel, & mille autres vérités dont il ne vous est pas pourtant permis de douter, parce qu'elles sont appuyées sur des

arguments incontestables? Taisez-vous donc & ne cherchez pas à diminuer par des sophismes subtils, le nombre de vos connoissances les plus claires & les plus certaines, comme si vous en aviez déjà trop.

Nous avons exposé, quoique fort en abrégé dans le discours préliminaire de l'Encyclopédie, pag. II. comment nos sensations nous prouvent qu'il y a des corps. Ces preuves sont principalement fondées sur l'accord de ces sensations, sur leur nombre, sur les effets involontaires qu'elles produisent en nous, comparées avec nos réflexions volontaires sur ces mêmes sensations; mais comment notre ame s'élance-t-elle, pour ainsi dire, hors d'elle-même, pour arriver aux corps? comment expliquer ce passage? *hoc opus, hic labor est.*

Nous avancerons donc dans cet article, comme un principe inébranlable, malgré les jeux d'esprit des Philosophes, que nos sens nous apprennent qu'il y a des corps hors de nous. Dès que ces corps se présentent à nos sens; dit M. Musschenbroeck, notre ame en reçoit ou s'en forme des idées qui représentent ce qu'il y a en eux. Tout ce qui se rencontre dans un corps, ce qui est capable d'affecter d'une certaine maniere quelqu'un de nos sens, de sorte que nous puissions nous en former une idée, nous le nommons propriété de ce corps. Lorsque nous rassemblons tout ce que nous avons ainsi remarqué dans les corps, nous trouvons qu'il y a certaines propriétés qui sont communes à tous les corps, & qu'il y en a d'autres encore qui sont particulieres & qui ne conviennent qu'à tels ou tels corps,

Nous donnons aux premieres le nom de propriétés communes ; & quant à celles de la seconde sorte, nous les appellons simplement propriétés.

Parmi les propriétés communes, il y en a quelques-unes qui se rencontrent en tout temps dans tous les corps naturels, & qui sont toujours les mêmes. Il y en a d'autres encore qui, quoiqu'elles soient toujours dans les corps, ont pourtant des degrés d'augmentation ou de diminution. Celles de la premiere classe sont l'étendue, l'impénétrabilité, la force d'inertie, la mobilité, la possibilité d'être en repos, la figurabilité, &c. Celles de la seconde classe sont la gravité ou pesanteur, & la force d'attraction.

Il ne s'est trouvé jusqu'à présent, selon M. Musschenbroeck, aucun corps, soit grand ou petit, solide ou liquide, qui ne renfermât en lui-même ces propriétés. Il n'a même jamais été possible d'ôter ou de faire disparoître par quelque art que ce soit aucune de ces propriétés, que nous appellons pour cette raison propriétés communes. Plusieurs Physiciens excluent pourtant la derniere. Voyez *Attraction*.

Les autres propriétés des corps sont la transparence, l'opacité, la fluidité, la solidité, la colorabilité, la chaleur, la froideur, la saveur, l'insipidité, l'odeur, le son, la dureté, l'élasticité, la mollesse ; l'âpreté, la douceur, &c. Ces propriétés ne se remarquent que dans certains corps, & on ne les trouve pas dans d'autres, de sorte qu'elles ne sont pas communes.

Il y a encore une autre sorte de propriétés qui tiennent le milieu entre les premieres

& les dernieres. Ces propriétés sont aussi communes, mais seulement à certains égards. Expliquons cela par un exemple. Tous les corps qui sont en mouvement, ont la force de mettre aussi en mouvement les autres corps qu'ils rencontrent. Cette propriété doit être mise par conséquent au rang de celles qui sont communes; cependant comme tous les corps ne sont pas en mouvement en tout-temps, il s'ensuit que cette propriété commune ne devra avoir lieu, & ne pourra être regardée comme telle, que dans les cas où l'on suppose les corps en mouvement. Mais les corps ne sont pas toujours en mouvement, & par conséquent cette propriété ne peut passer pour commune, puisqu'elle n'est pas toujours dans tous les corps.

Rien n'est plus propre que les observations, pour nous faire conclure que nous ne connoissons pas en effet la nature des corps; car si nous la connoissions, ne pourrions-nous pas prédire par avance un grand nombre d'effets que les corps qui agissent l'un sur l'autre devroient produire? C'est ainsi que les Mathématiciens déduisent plusieurs choses de la nature du cercle. Mais nous ne connoissons d'avance aucun effet; il faut que nous en venions aux expériences pour faire nos découvertes. Dans tous les cas où les observations nous manquent, nous ne pouvons pas commencer à raisonner sur ce que nous ne connoissons pas encore des corps; & si nous le faisons, nous nous exposons à tirer des conséquences fort incertaines. Nieuwentit a commencé à démontrer cette vérité dans ses fondements sur la certitude; & nous pourrions aussi confir-

mer la même chose par cent exemples. Ces Philosophes qui croient connoître la nature des corps, ont-ils jamais pu prédire, par la seule réflexion qu'ils ont faite sur les corps, un seul des effets qu'ils produisent en agissant l'un sur l'autre ? En effet, quand même on leur accorderoit que la nature des corps consiste dans l'étendue, ils n'en seroient pas pour cela plus avancés, parce que nous ne pouvons rien déduire delà, & que nous ne pouvons rien prévoir de ce qui arrive dans les corps, puisqu'il faut que nous fassions toutes nos recherches en recourant aux expériences, comme si nous ne connoissions point du tout la nature des corps. *Mussch. essai de Physiq. L. 1. Ch. 1. Voyez Etendue & Impénétrabilité.* Par rapport à la couleur des corps, *voyez l'article Couleur.*

CORVÉE, *subst. f.* (*Jurisprud.*)

Est un service que le sujet doit à son Seigneur, tel que l'obligation de faucher ou faner ses foins, de labourer ses terres & ses vignes, de scier ses bleds, faire ses vendanges, battre ses grains, faire des voitures & charrois pous lui-même, lui fournir à cet effet des bœufs, chevaux & autres bêtes de sommes; des charrettes & autres harnois; curer les fossés du château; répaler les chemins & autres œuvres semblables.

Dans la basse latinité la corvée étoit appellée *corvata* : quelques-uns prétendent que ce terme vient à *curvando*, parce que celui qui doit la corvée se courbe pour la quitter.

D'autres tiennent que ce terme est composé de deux mots *cor* & *vée*, dont le dernier en vieil langage lyonnois signifie peine & travail. Cette étymologie paroît d'autant plus naturelle, que la *corvée* est en effet ordinairement un ouvrage de corps, & que l'origine de ces servitudes vient des pays de droit écrit & du droit romain.

Les *corvées* chez les Romains étoient de deux sortes; savoir, celles qui étoient dues à des particuliers; celles que l'on mettoit au nombre des charges publiques, & que tout le monde devoit.

La premiere sorte de *corvées*, c'est-à-dire celles dues à des particuliers, étoient principalement dues aux patrons par leurs affranchis, appellés *liberti*. C'étoit des conditions & des devoirs imposés aux esclaves lors de leur affranchissement.

Cette matiere est traitée dans plusieurs titres du droit; savoir, au digeste *de muneribus & honoribus patrim. de excusatione & vocatione munerum*; & au code *de muneribus patrim.* & autres titres.

Les *corvées* y sont appellées *operæ*; & les loix les regardent comme un travail d'un jour, *diurnum officium*. Il y avoit pourtant des *corvées* dues de jour & de nuit, comme le guet & garde, *vigiliæ*, *excubiæ*.

Les loix distinguent les *corvées* en officiales & en fabriles, *seu* artificiales. Les premieres consistoient à rendre certains devoirs d'honneur au patron, comme de l'accompagner où il alloit. Les autres consistoient à faire quelque ouvrage; & sous ce point de vue les loix comprenoient même ce qui dépendoit de certains talents particuliers,

comme de peindre, d'exercer la médecine, même de jouer des pantomimes.

Les corvées appellées officiales n'étoient point cessibles, & ne pouvoient être dues qu'au patron personnellement, au lieu que les corvées fabriles ou artificiales pouvoient être dues à toutes sortes de personnes, & étoient cessibles; le patron pouvoit en disposer, & les appliquer au profit d'une tierce personne.

Il n'étoit dû aucune corvée, qu'elle n'eût été réservée lors de l'affranchissement. Celles que l'affranchi faisoit volontairement, ne formoient pas un titre pour en exiger d'autres; mais l'affranchi les ayant faites, ne pouvoit en répéter l'estimation, étant censé les avoir faites en reconnoissance de la liberté à lui accordée; ce qu'il faut sur tout entendre des corvées obséquiales ou officiales qui ne gissent point en estimation; car pour les œuvres serviles, si elles avoient été faites par erreur, & que le sujet en eût souffert une perte de temps considérable eu égard à sa fortune, il pourroit en répéter l'estimation dans l'année, *conditione indebiti*.

Les loix romaines nous enseignent encore qu'on ne peut stipuler des corvées où il y ait péril de la vie, ni corvées deshonnêtes & contraires à la pudeur.

Que l'âge ou l'infirmité du corvéable est une excuse légitime pour les travaux du corps, & que dans ce cas les corvées n'arréragent point, quoiqu'elles aient été demandées, parce que le corvéable n'est pas en demeure, *per eum non stetit*.

Que la dignité à laquelle est parvenu le

corvéable l'exempte des corvées perſonnelles, comme s'il a embraſſé l'état eccléſiaſtique.

Que l'affranchi doit ſe nourrir & ſe vêtir à ſes dépens pendant la corvée ; mais que s'il n'a pas de quoi ſe nourrir, le patron eſt obligé de le lui fournir, ou du moins de lui donner le temps de gagner ſa nourriture.

Que les corvées n'étoient point dues ſans demande, & qu'elles devoient être acquittées dans le lieu où demeuroit le patron : que ſi l'affranchi demeuroit loin du patron, & qu'il lui fallût un jour pour venir & autant pour s'en retourner, ces deux jours étoient comptés comme s'ils euſſent été employés à faire des corvées ; de ſorte que ſi l'affranchi devoit quatre jours de corvées, il n'en reſtoit plus que deux à acquitter ; & le patron ne pouvoit les exiger que dans un lieu fixe, & non pas ſe faire ſuivre par-tout par ſon affranchi.

Quand l'affranchi s'étoit obligé par ferment de faire autant de corvées que le patron voudroit, cela devoit s'exécuter modérément, ſinon on les régloit *arbitrio boni viri*.

Les corvées officieuſes ne paſſoient point aux héritiers du patron, mais ſeulement celles qu'on appelloit fabriles ; & à l'égard de celles-ci, lorſqu'il en étoit dû pluſieurs, & que l'affranchi laiſſoit pluſieurs héritiers, l'obligation ſe diviſoit entr'eux.

Telles ſont les principales regles que l'on obſervoit chez les Romains pour les corvées dues par les affranchis à leurs patrons, ou entre d'autres particuliers.

A l'égard des charges publiques appellées tantôt *munus publicum*, tantôt *onus*, & aussi *obsequia*, c'est-à-dire devoirs, par où l'on désignoit tous les travaux publics, c'étoit aussi des especes de *corvées*, & qui étoient dues par tous les sujets. On les distinguoit en charges personnelles, patrimoniales & mixtes. On appelloit *corvées* ou charges personnelles, celles qui ne consistoient qu'en travail de corps; patrimoniales ou réelles, celles où le possesseur d'un fonds étoit taxé à fournir tant de chariots ou autres choses, suivant la valeur de son héritage. Le droit de gîte, par exemple, étoit une *corvée* réelle. Les pauvres qui ne possédoient point de fonds, n'étoient pas sujets à ces *corvées* réelles. On ne connoissoit alors d'autre *corvée* réelle, que celles qui étoient établies par une taxe publique. Il n'y en avoit point encore d'établies par le titre de concession de l'héritage. Enfin, les mixtes étoient des travaux de corps, auquels chacun étoit taxé à proportion de ses fonds.

Personne n'étoit exempt des *corvées* ou charges publiques patrimoniales, c'est-à-dire réelles, ni les forains, ni les vétérans, ni les Ecclésiastiques, même les Evêques; aucune dignité, ni autre qualité n'en exemptoit les Philosophes, les femmes, les mineurs: tous étoient sujets aux *corvées* réelles, c'est-à-dire dues à cause des fonds. On ne pouvoit s'en exempter que quand c'étoit des ouvrages du corps, que l'âge ou l'infirmité ne permettoient pas de faire.

L'origine des *corvées* en France vient des loix romaines, que les Francs trouverent établies dans les Gaules, lorsqu'ils en firent

la conquête. Les rois de la premiere & de la seconde race puiserent la plupart de leurs ordonnances dans ces loix ; & elles continuerent d'être le droit principal de plusieurs provinces, qu'on appella de-là pays de droit écrit. Il y eut même plusieurs dispositions adoptées dans nos coutumes, qui avoient aussi été empruntées du droit romain.

Il ne faut donc pas s'étonner si les *corvées* usitées en France, même dans les pays coutumiers, sont une imitation du droit romain. Les Seigneurs qui, dans les commencements de la monarchie, ne tenoient leurs seigneuries qu'à titre d'offices & de bénéfices à vie ou à temps, vers la fin de la seconde race & au commencement de la troisieme, se rendirent propriétaires de leurs seigneuries. Ils usurperent la puissance publique & tous les droits qui en dépendoient. Ils traiterent leurs sujets comme des esclaves, ou, s'ils les affranchirent, ce ne fut qu'à des conditions onéreuses, & sous la réserve de certaines *corvées*. Ils s'attribuerent ainsi les devoirs dont les affranchis étoient tenus envers leurs patrons. Ils appliquerent de même, à leur profit particulier, les charges dont leurs sujets étoient tenus envers l'Etat, & par ce moyen s'attribuerent toutes les *corvées* publiques & particulieres. Aussi trouve-t-on dans le droit romain toutes les mêmes *corvées* qui sont présentement en usage parmi nous, soit en pays de droit écrit, soit en pays coutumier.

On distingue parmi nous, comme chez les Romains, deux sortes de *corvées* ; savoir, les publiques & les particulieres.

Les corvées publiques sont celles qui sont dues pour le service de l'Etat, ou pour les intérêts communs d'une province, d'une ville ou d'une communauté d'habitants. Le Prince est le seul qui puisse les ordonner quand il le juge à propos.

Les corvées particulieres sont celles qui sont dues à quelques Seigneurs en vertu de la loi du pays ou de quelque titre particulier, ou d'une possession qui tient lieu de titre.

La plupart des corvées particulieres ont été acquises, comme on l'a dit, par usurpation; mais depuis que les coutumes ont été rédigées par écrit, on a eu l'attention de n'admettre aucune de ces servitudes, si elles ne paroissoient fondées sur une cause & un titre légitime.

Les capitulaires de nos Rois & les ordonnances d'Orléans & de Blois défendent de les exiger, si elles ne sont fondées en titre.

Tous les Auteurs, tant des pays de droit écrit, que des pays coutumiers, conviennent unanimement que la possession sans titre ne suffit pas pour les établir.

En pays de droit écrit, les corvées peuvent être stipulées par le bail à fief, & sont répétées un droit seigneurial; elles sont reportées dans les terriers, comme étant des droits de la seigneurie, & néanmoins elles n'y entrent pas dans l'estimation des rentes seigneuriales. On peut les acquerir du jour de la contradiction, lorsque les sujets les ont servies, depuis pendant trente ou quarante ans sans réclamer.

En Auvergne les corvées de justice qui

sont à merci & à volonté, sont seigneuriales, mais non celles qui sont de convention.

En pays coutumier, on ne les considere point comme un droit ordinaire des seigneuries & justices, mais comme un droit exorbitant & peu favorable qui ne reçoit point d'extension, & doit être renfermé dans ses justes bornes.

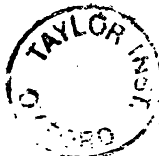
Le droit commun veut qu'on ne puisse les exiger sans titre. Il y a néanmoins quelques coutumes qui semblent se contenter de la possession; telles que Bassigny, art. 40. qui admet titre ou haute possession, de même Nivernois, chap. viij. art. 4. & 5. On tient aussi en Artois que vingt ans de possession suffisent.

La coutume de Paris, art. 71. requiert titre valable, aveu & dénombrement ancien.

Le titre, pour être valable, doit être consenti par tous ceux contre lesquels on prétend s'en servir.

Il faut aussi que cet acte ait une cause légitime & qui ait tourné au profit des corvéables, tel qu'un affranchissement ou une concession de communes, bois, pâtures.

Un aveu seul, quelqu'ancien qu'il fût, ne formeroit pas seul un titre, étant à l'égard des corvéables *res inter alios acta*; il faut qu'il y en ait au moins deux conformes, passés en différens temps, & qu'ils aient été suivis d'une possession publique & non interrompue, & qu'il y ait preuve par écrit que les corvées ont été servies à titre de corvées, & non autrement.



Toutes ces preuves ne feroient même admissibles que pour des corvées établies avant la réformation de la coutume; car l'art. 186. portant que nulle servitude sans titre, cela doit présentement s'appliquer aux corvées qui sont de véritables servitudes.

On ne connoît plus parmi nous ces corvées appellées fabrilles; chez les Romains on pouvoit stipuler que l'affranchi qui avoit quelque talent particulier, comme de peindre ou d'exercer la médecine, ou autre art libéral, feroit tenu d'en travailler pour son patron; mais en France, où les corvées sont odieuses, on les restreint aux travaux serviles de la campagne. C'est pourquoi, par arrêt rendu en la Tournelle civile, le 13. Août 1735, on jugea qu'un Notaire n'étoit point tenu, pendant les jours de corvée, de recevoir à ce titre tous les actes du Seigneur, quoique l'aveu portât que chaque habitant devoit trois jours de corvée de son métier, comme le laboureur de sa charrue, &c.

On tient communément en pays de droit écrit, que toutes corvées y sont imprescriptibles, si ce n'est du jour de la contradiction. La raison est que dans ces pays elles sont seigneuriales; mais pour leur donner ce privilege d'être imprescriptibles, il faut qu'elles tiennent lieu de cens, autrement la prescription est toujours favorable de la part des corvéables.

En pays coutumier, les corvées à volonté ne se prescrivent que du jour de la contradiction, parce que ce sont des droits de pure faculté, qui ne se perdent point par le non usage, à moins que le Seigneur

n'eût été cent ans sans en être servi.

Pour ce qui est des autres corvées, soit réelles ou personnelles, elles se prescrivent par trente ou quarante ans, de même que toutes actions & droits personnels ou réels. Les servitudes sont odieuses, la liberté au contraire est toujours favorable.

Les corvéables sont obligés de se fournir des outils & instruments nécessaires à la corvée qu'ils doivent. Ils sont aussi obligés de se nourrir à leurs dépens pendant le temps même de la corvée. Tel est l'usage le plus général des pays coutumiers, à moins que le titre ou la coutume du lieu ne soit contraire, telles que les coutumes d'Auvergne & de la Marche, & quelques autres voisines des pays du droit écrit. Si le titre paroît charger le Seigneur, il doit être interprêté favorablement pour les habitants, qui sont déjà assez grevés de travailler gratuitement, pour qu'il soit juste de la part du Seigneur de les nourrir, pour peu que la coutume ou le titre y incline.

A l'égard des chevaux, bœufs & autres bêtes de labour ou de somme que le corvéable fournit, c'est au Seigneur à les nourrir pendant la corvée.

Les corvées ne doivent être acquittées en général que dans les limites de la seigneurie ou justice à laquelle elles sont dues; il y en a cependant quelques-unes, telles que la dohade ou vinade que le corvéable doit faire même hors les limites, mais toujours de maniere qu'elle se puisse faire sans découcher. Cela dépend au surplus des termes de la coutume, des titres & de la possession.

Quand les corvées sont dues avec charroi

& bestiaux, si les corvéables n'en ont pas, ils sont obligés de le faire avec une bête de somme, s'ils en ont une; ou s'ils n'en ont pas non plus, de faire ce qu'ils peuvent avec leurs bras.

Toutes les corvées, soit de fief ou de justice, réelles ou personnelles, ne sont point dues qu'elles ne soient demandées : elles ne tombent point en arrérages que du jour de la demande, depuis lequel temps on les évalue en argent; hors ce cas, il n'est pas permis au Seigneur de les ré-exiger en argent.

Il y a seulement une exception pour le fermier du domaine, à l'égard duquel on a évalué les charois à vingt sols, & chaque manœuvre ou corvée de bras, à cinq sols.

Quoique les corvées à merci ou à volonté annoncent un droit indéfini de la part du Seigneur, il ne lui est pas permis cependant d'en abuser pour vexer ses sujets; non-seulement il ne peut en demander que pour son usage, mais elles doivent être réglées modérément, *arbitrio boni viri*, si la coutume n'en détermine pas le nombre; on les fixe ordinairement à douze par an. En Pologne, les paysans travaillent cinq jours de la semaine pour leur Seigneur, & le dimanche & lundi pour eux.

Le droit du Seigneur, par rapport aux corvées, est un usage personnel, de sorte qu'il ne peut le céder à un autre.

Pour ce qui est des exemptions qui peuvent avoir lieu en faveur de certaines personnes, les Ecclésiastiques & les Nobles sont exempts des corvées personnelles, dont le ministere est vil & abject; mais quant aux corvées réelles, personne n'en est exempt,

parce que c'est le fonds qui doit ; ainsi les Ecclésiastiques & les Nobles y sont sujets comme les autres ; ils doivent fournir un homme à leur place, ou payer l'estimation de la corvée, en argent.

Il ne nous reste plus qu'à donner, dans les subdivisions suivantes, une notion sommaire des différentes sortes de corvées.

Corvée d'animaux, est celle où le sujet est tenu de fournir son bœuf, cheval, ou âne, soit pour labourer les terres du Seigneur, ou pour voiturer quelque chose pour lui. Le corvéable est quelquefois tenu de mener lui même ses bêtes, & de les faire travailler ; cela dépend du titre.

Corvées artificielles, en latin *artificiales* seu *fabriles*, sont celles qui consistent à faire quelque œuvre servile pour le Seigneur, comme de faucher ou faner ses foins, labourer ses terres ou ses vignes, scier les bleds, & autres ouvrages semblables.

Corvées à bras, sont celles où le corvéable n'est tenu de fournir que ses bras, c'est-à-dire le travail de ses mains, à la différence de celles où le corvéable doit fournir quelque bête de somme, ou une charrette, ou un autre ustensile.

Corvée de charroi, est celle qui consiste à fournir quelques voitures, & à charroyer quelque chose pour le Seigneur. *Voyez Charroi.*

Corvées de convention, sont celles qui sont fondées sur une convention expresse ou tacite, faite entre le Seigneur & les corvéables. Elle est expresse, quand on rapporte le titre originaire ; tacite, lorsqu'il y a un grand nombre de reconnoissances conformes

les unes aux autres, antérieures à la réformation des coutumes, & soutenues d'une possession constante & non interrompue, qui font présumer un titre constitutif consenti par les habitants, soit en acceptant les clauses d'un affranchissement, soit en acceptant des communes, ou pour quelque autre cause légitime.

Corvée de corps, sont celles où le corvéable est obligé de travailler de son corps & de ses bras a quelque œuvre servile, comme de faner, labourer, scier, vendanger, &c. Toutes corvées en général sont de leur nature des corvées de corps : il y en a néanmoins où le corvéable n'est pas censé travailler de corps, telles que les corvées obsequiales, où il est seulement obligé d'accompagner son Seigneur, ou lorsqu'il est seulement tenu de lui fournir quelques bêtes de somme ou voitures pour faire des charrois.

Corvées fabriles, du latin *fabriles*, sont les mêmes que les corvées artificielles ou d'œuvre servile.

Corvées de fief, sont celles qui ont été réservées par le Seigneur par le bail à cens ou autre concession par lui faite aux habitants, à la différence des corvées de justice, qui sont imposées en conséquence de la puissance publique que le Seigneur a comme haut justicier.

Corvées d'hommes & de femmes, sont celles qui sont dues par tête de chaque habitant, & non par feu & par ménage, ni à proportion des fonds.

Corvées de justice, ou dues au Seigneur à cause de la justice. Il y en a en Auvergne, en

en Languedoc, en Bourbonnois. Voyez-ci-devant *Corvée de fief*.

Corvées à merci ou à volonté, sont celles que le Seigneur peut exiger quand bon lui semble, & pendant tout le temps qu'il en a besoin, sans que le temps ni le nombre en soit limité. La jurisprudence des arrêts les réduit néanmoins à douze par an.

Corvées mixtes, sont celles qui sont en parties réelles & en partie personnelles. Il y en a peu qui soient véritablement mixtes; car elles sont naturellement ou réelles, c'est-à-dire dues à cause des fonds; ou personnelles, c'est-à-dire, dues par les habitans. Cependant on en distingue deux sortes de mixtes; savoir les réelles mixtes, telles que les corvées à bras, dues par les détenteurs des fonds qui en peuvent être chargés, & les mixtes personnelles qui sont dues par chaque habitant, comme habitant, mais par charrois & par chevaux, ce qui a toujours rapport au plus ou moins de fonds qu'il fait valoir.

Corvées obséquiales, sont celles qui consistent en certains devoirs de déférence envers le Seigneur, telles que celles qui étoient dues aux patrons chez les Romains, & qui consistoient à *adesse patrono, comitari patronum*.

Corvées officieuses ou *officiales*, en latin *officiales*, sont la même chose que les corvées obséquiales; elles sont opposées à celles qu'on appelles fabriles.

Corvées particulieres, voyez ci-après *Corvées publiques*.

Corvées personnelles. Toutes corvées sont dues par des personnes; mais on entend sous

ce nom, celles qui sont dues personnëllement par la personne, c'est-à-dire, par l'habitant, comme habitant, & indépendamment des fonds, soit qu'il en possede ou qu'il n'en possede pas. Voyez ci-devant *Corvées mixtes*, & ci-après *Corvées réelles.*

Corvées publiques, sont celles qui sont dues pour quelques travaux publics, comme pour construire ou réparer des ponts, chaussées, chemins, &c. à la différence des corvées qui sont dues au Seigneur pour son utilité particuliere. Voyez plus bas *Corvée, Ponts & Chaussées.*

Corvées réelles, sont celles que le sujet doit à cause de quelques fonds qu'il possede en la seigneurie. Voyez ci-devant *Corvées mixtes & personnelles.*

Corvées seigneuriales, sont celles qui sont stipulées dans les terriers ou reconnoissances, comme un droit du fief, ou comme un droit de justice, à la différence de celles qui peuvent être imposées par convention sur des fonds.

Corvées taillablieres, sont celles qui procedent de la taille réelle, & que l'on regarde elles-mêmes comme une taille. Ces sortes de corvées ont lieu dans les coutumes de Bourbonnois & de la Marche. En Bourbonnois, celles qui procedent de la taille personnelle, & sur le chef franc ou serf, le corvéable doit quatre charrois par an, ou s'il n'a point de charrette & de bœufs, il doit quatre corvées à bras; au lieu que les corvées qui procedent de la taille réelle & à cause des héritages, & que l'on appelle taillablieres, sont réglées à trois charrois par an; ou à défaut de charrois, à trois corvées à bras.

Corvées à terrier, sont les corvées seigneuriales qui sont établies par le bail à fief, & relatives dans le terrier.

Corvées à volonté, voyez ci-devant *Corvées à merci*. Voyez *la biblioth. de Bouchel, le glossaire de M. de Lauriere, au mot* Corvées, *& la conférence des coutumes ; le traité des corvées de M. Guyot, tom. 1. des fiefs. Henris, tom. 1. liv. 3. chap. 3. quest. 31. & 33. Deispeisse, tom. 3. p. 207.*

Corvée (Ponts & Chaussées.) La corvée est un ouvrage public, que l'on fait faire aux communautés, aux particuliers, desquels on demande dans les saisons mortes quelques journées de leur temps sans salaires. Une telle condition est dure sans doute pour chacun de ces particuliers ; elle indique par conséquent toute l'importance dont il est de les bien conduire, pour tirer des jours précieux qu'on leur demande sans salaire le plus d'utilité que l'on peut, afin de ne point perdre à la fois, & le temps du particulier, & le fruit que l'Etat en doit retirer.

On peut donc établir sur cette seule considération, que la perfection de la conduite des corvées doit consister à faire le plus d'ouvrage possible dans le moins de temps possible, d'où il s'ensuit qu'il faut, de toutes les voies, choisir la plus prompte & la plus expéditive, comme celle qui doit être la meilleure.

On a déjà que trop éprouvé en plusieurs provinces, qu'une corvée languissante étoit un fardeau immense sur les particuliers, & une servitude dans l'Etat, qui, sans produire le fruit que l'on avoit en vue, fa-

tiguoit sans cesse les peuples, & gênoit pendant un grand nombre d'années la liberté civile des citoyens. Il suffit, pour en être plus convaincu, de joindre à un peu d'expérience, quelques sentiments de commisération pour les peuples. Il ne s'agit donc que de chercher quelle est la méthode qui répond le mieux à ces principes; premiérement pour la distribution & la conduite des travaux, & ensuite pour la police avec laquelle on doit régir les travailleurs.

De la conduite & distribution des travaux. Toutes les actions des hommes ont un mobile; l'argent & l'intérêt sont ceux qui les conduisent aux travaux; mais ce sont des mobiles dont les corvées sont privées; il a fallu y en substituer d'autres pour tenir lieu de ceux-là. Ceux qui ont été reconnus devoir être employés, sont les tâches que l'on donne & qu'il faut indispensablement donner aux corvoyeurs. On a vu que c'étoit l'unique moyen de les intéresser aux progrès de l'ouvrage, & de les engager à travailler d'eux-mêmes avec diligence, pour se décharger promptement du fardeau qui leur étoit imposé. Ces tâches font ordinairement naître une telle émulation au milieu d'un attelier si ingrat pour celui qui y travaille, qu'il y a eu des corvées si bien conduites, que leur progrès l'emportoit même sur celui des travaux à prix d'argent.

On peut distribuer ces tâches de différentes manieres, c'est le choix que l'on en doit faire qu'on aura ici particuliérement en vue, parce que l'on doit encore se servir de ce moyen avec quelques réserves, la distribution de tout un ouvrage public en plu-

ſieurs ouvrages particuliers pouvant quelquefois ſe faire de telle ſorte, qu'au lieu d'y trouver l'avantage que l'on y cherche, l'ouvrage public languit & dégénere, parce qu'il change trop de nature.

Un eſprit d'équité qu'on ne ſauroit trop louer, joint à l'habitude que l'on a de voir les tailles & les impoſitions annuelles reparties ſur les communautés & réglées pour chaque particulier, eſt ce qui a fait ſans doute regarder les travaux publics comme une autre ſorte de taille, que l'on pouvoit diviſer de même en autant de portions qu'il y avoit d'hommes dnns les communautés ſur leſquelles le tout étoit impoſé. Rien ne paroît en effet plus naturel, plus ſimple, & en même-temps plus juſte que cette idée; cependant elle ne répond point du tout dans l'exécution, au principe de faire le plus d'ouvrage poſſible dans le moins de temps poſſible, & de plus elle entraîne des inconvéniens de toute eſpece.

Il ſuffiroit, pour s'en convaincre, de conſidérer l'état de la route de Tours au château du Loir. Cette route a été commencée il y a quinze à dix-huit ans, par conſéquent long-temps avant l'arrivée de M. l'Intendant & de M. Bayeux dans cette Généralité. Elle a été diviſée en pluſieurs milliers de tâches, qui ont été réparties ſur tous les particuliers. Néanmoins ce n'eſt encore aujourd'hui qu'avec mille peines qu'on en peut atteindre la fin. On a dû penſer vraiſemblablement dans le commencement de cette route, que par une voie ſi ſimple & ſi équitable en apparence, chaque particulier pouvoit aiſément remplir en trois

ou quatre ans au plus la tâche qui lui étoit donnée, la communication de ces deux villes devoit être libre & ouverte dans ce même terme. Puisque l'exécution a donc si peu répondu au projet, il est bon d'examiner de près ce genre de travail, pour voir s'il n'y a point quelque vice caché dans la méthode qui le conduit.

Il semble au premier coup d'œil que le défaut le plus considérable, & celui duquel tous les autres sont dérivés, est totalement d'avoir fait changer de nature à un ouvrage public, en le décomposant à l'infini, pour n'en faire qu'une multitude sans nombre d'ouvrages particuliers ; d'avoir par-là trop divisé l'intérêt commun, & rendu la conduite de ces travaux d'une difficulté étonnante & même insurmontable.

Un seul ouvrage, quoique considérable par le nombre des travailleurs, comme sont ordinairement tous les travaux publics, ne demande pas beaucoup de personnes pour être bien conduit ; un seul ouvrage, une seule tête, le nombre des bras n'y fait rien ; mais il faut qu'avec l'unité d'esprit, il y ait aussi unité d'action ; ce qui ne se rencontre point dans tout ouvrage public que l'on a déchiré en mille parties différentes, où l'intérêt particulier ne tient plus à l'intérêt général, & où il faut par conséquent un bien plus grand nombre de têtes pour pouvoir les conduire tous ensemble avec quelque succès, & pour les réunir, malgré le vice de la methode qui les désunit.

Puisque la distribution de la taille avoit conduit à la distribution de toute une route en tâche particuliere, on auroit dû sentir

que comme il falloit plusieurs collecteurs par communauté pour lever une imposition d'argent, il auroit fallu au moins un conducteur sur chacune pour tenir les rôles & les états de cette corvée tarifée, & pour tracer & conduire toutes les portions d'ouvrage assignées à chaque particulier. On aura pu faire sans doute cette réflexion simple; mais l'économie sur le nombre des employés ne permettant pas, dans un état où il se fait une grande quantité de ces sortes d'ouvrages, de multiplier, autant qu'il seroit nécessaire, sur-tout dans cette méthode, les ingénieurs, les inspecteurs, les conducteurs, &c. il est arrivé que l'on n'a jamais pu embrasser & suivre tous ces ouvrages particuliers, pour les conduire chacun à leur perfection.

Quand on supposeroit que tous les particuliers ont été de concert dès le commencement pour se rendre sur toute l'étendue de la route, chacun sur sa partie, un inspecteur & quelques conducteurs ont-ils suffi le premier lundi pour marquer à chacun son lieu, pour lui tracer sa portion, pour veiller pendant la semaine à ce qu'elle fût bien faite, & enfin pour recevoir toutes ces portions les unes après les autres le samedi, & en donner à chacun le reçu & la décharge? Qui ne voit qu'il y a de l'impossibilité à conduire ainsi chaque particulier, lorsque l'on a entrepris de la sorte une route divisée dans toute son étendue? Ces inconvénients, inévitables dès la premiere semaine du travail, ont dû nécessairement entraîner le désordre de la seconde; de saisons en saisons, & d'années en années, il n'a plus fait

que croître & augmenter jusqu'au point où il est aujourd'hui. De l'impossibilité de les conduire, on est tombé ensuite dans l'impossibilité de les contraindre, le nombre des réfractaires ayant bientôt excédé tout moyen de les punir.

J'ai tous les jours, dit l'auteur de cet article, des preuves de cette situation étrange pour un ouvrage public, où depuis environ dix mois de travail, je n'ai jamais trouvé plus de trois corvoyeurs ensemble, plus de dix ou douze sur toute l'étendue de la route, & où le plus souvent je n'ai trouvé personne. Je n'ai pas été long-temps sans m'appercevoir que le principe d'une telle désertion ne pouvoit être que dans la division contre nature d'une action publique en une infinité d'actions particulieres, qui n'étoient unies, ni par le lieu, ni par le temps, ni par l'intérêt commun. Chaque particulier sur cette route ne pense qu'à lui ; il choisit à sa volonté le jour de son travail ; il croit qu'il en est comme de la taille que chacun paie séparément & le plus tard qu'il peut ; il né s'embarrasse de celle des autres que pour ne pas commencer le premier ; & comme chacun fait le même raisonnement, personne ne commence.

Je peux dire que je n'ai pas été encore sur cette route avec un but ou un objet déterminé, soit d'y trouver telles ou telles communautés, soit de me rendre sur tel ou tel attelier pour y tracer l'ouvrage. Dans le printemps dernier, par exemple, où je n'ai point laissé passer de semaine sans y aller, je ne me suis mis toujours en marche qu'à l'aventure, & parce qu'il étoit du devoir de

mon état d'y aller ; situation où je ne me suis jamais trouvé dans mes autres travaux, pour lesquels je ne montois jamais à cheval sans en avoir auparavant un sujet médité, & sans avoir un objet fixe & un but réfléchi qui m'y appelloit.

Ce n'est point faute d'ordonnances néanmoins, & faute de réglements de la part de l'autorité publique, si ces travaux se trouvent dans une telle situation ; ils n'ont même été peut-être que trop multipliés ; les bureaux qui en sont occupés, & qui entrent dans les plus petits détails de cette partie, en sont surchargés & même rebutés depuis long-temps. Mais malgré la sagesse de ces réglements, & quel que soit leur nombre, ce n'est pas la quantité des loix & les écritures qui conviennent pour le progrès des travaux, mais plutôt des loix vivantes à la tête des travailleurs ; & pour cela il me paroît qu'il faut donc les réunir, afin qu'ils soient tous à portée de voir la main qui les conduit, & afin qu'ils sentent plus vivement l'impression de l'ame qui les fait mouvoir.

L'intention des ordonnances est, dans le fond, que tous les particuliers aient à se rendre, au reçu desdits ordres ou au jour indiqué, sur les atteliers, pour y remplir chacun leur objet : mais c'est en cela même que consiste ce vice qui corrompt tout l'harmonie des travaux ; puisque s'ils y vont tous, on ne pourra les conduire, & que s'ils n'y vont pas, on ne pourra les punir d'une façon convenable.

La voie de la prison, qui seroit la meilleure, ne peut être admise, parce qu'il y a

trop de réfractaires, & que chaque particulier ne répondant que pour sa tâche, il faudroit autant de cavaliers de maréchaussée qu'il y a de réfractaires. La voie des garnisons est toujours insuffisante, quoiqu'elle ait été employée une infinité de fois; elle se termine par douze ou quinze francs de frais, que l'on répartit avec la plus grande précision sur toute la communauté rebelle, ensorte que chaque particulier en est ordinairement quitte pour trois, six, neuf, douze ou quinze sous. Or quel est celui qui n'aime mieux payer une amende si modique pour six semaines ou deux mois de désobéissance, que de donner cinq à six jours de son temps pour finir entiérement sa tâche? Aussi sont-ils devenus généralement insensibles à cette punition, si c'en est une, & aux ordonnances réglées des saisons. On n'a jamais vu plus d'ouvriers sur les travaux après les garnisons, jamais plus de monde sur les routes dans la huitaine ou quinzaine après l'indication du jour de la corvée, qu'auparavant. On ne reconnoît la saison du travail que par deux ou trois corvoyeurs que l'on rencontre par fois, & par les plaintes qui se renouvellent dans les campagnes sur les embarras qu'entraînent les corvées & les chemins.

Il n'est pas même jusqu'à la façon dont travaillent le peu de corvoyeurs qui se rendent chacun sur leur partie, qui ne découvre les défauts de cette méthode. L'un fait son trou d'un côté; un autre va faire sa petite butte ailleurs, ce qui rend tout le corps de l'ouvrage d'une difformité monstrueuse. C'est sur-tout un coup d'œil des plus singuliers de voir au long de la route, auprès de tous les

ponceaux & aqueducs qui ont demandé des remblais, cette multitude de petites cases séparées ou isolées les unes des autres, que chaque corvoyeur a été faire depuis le temps qu'on travaille sur cette route, dans les champs & dans les prairies, pour en tirer la toise ou la demi-toise de remblai dont il étoit tenu par le rôle général. Une méthode aussi singuliere de travailler, ne frappe-t-elle pas tout inspecteur un peu versé dans la connoissance des travaux publics, pour lesquels on doit réunir tous les bras, & non les diviser ? On ne désunit point de même les moyens de la défense d'un Etat ; on n'assigne point à chaque particulier un coin de la frontiere à garder, ou un ennemi à terrasser, mais on assemble en un corps ceux qui sont destinés à ce service ; leur union les rend plus forts ; on exerce sur un grand corps une discipline que l'on ne peut exercer sur des particuliers dispersés ; une seule ame fait remuer cent mille bras. Il en doit être ainsi des ouvrages publics qui intéressent tout l'Etat, ou au moins toute une province. Un seul homme peut présider sur un seul ouvrage où il y aura cinq cents ouvriers réunis, mais il ne pourra suffire pour cinq cents ouvrages épars, où sur chacun il n'y aura néanmoins qu'un seul homme. Il ne convient donc point de diviser cet ouvrage ; & la méthode de partager une route entiere entre des particuliers, comme une taille, ne peut convenir, tout au plus, qu'à l'entretien des routes, quand elles sont faites, mais jamais quand on les construit.

Enfin, pour juger de toutes les longueurs

qu'entraînent les corvées tarifées, il n'y a qu'à regarder la plupart des ponceaux de cette route. Ils ont été construits, à ce qu'on dit, il y a plus de douze ou treize ans; néanmoins, malgré toutes les ordonnances données en chaque saison, malgré les allées, les venues des ingénieurs-inspecteurs des garnisons, les remblais qui ont été répartis toise à toise, ne sont point encore faits sur plusieurs; les culées en sont isolées presqu'en entier; le public n'a pu, jusqu'à présent, passer dessus d'une façon commode; & il pourra arriver, si cette route est encore quelques saisons à se finir, qu'il y aura plusieurs de ces ouvrages auxquels il faudra des réparations sur des parties qui n'auront cependant jamais servi; chose d'autant plus surprenante, que ces remblais, l'un portant l'autre, ne demandoient pas chacun plus de dix à douze jours de *corvée*, avec une trentaine de voitures au plus, & un nombre proportionné de pionniers.

Peut-on s'empêcher de représenter ici en passant, l'embarrassante situation d'un inspecteur, que l'on croit vulgairement être l'agent & le mobile de semblables ouvrages? N'est-ce point un poste dangereux pour lui, qu'une besogne dont la conduite ne peut que le deshonorer aux yeux de ses supérieurs & du public, qui, prévenus en faveur d'une méthode qu'ils croient la meilleure & la plus juste, n'en doivent rejetter le mauvais succès que sur la négligence ou l'incapacité de ceux à qui l'inspection en est confiée?

Non-seulement les corvées tarifées sont d'une difficulté insurmontable dans l'exécu-

tion ; elles-sont encore injustes dans le fond. 1°. Soient supposés dix particuliers ayant égalité de biens, & par conséquent égalité de taille, & conséquemment égalité de tâches, ont-ils aussi tous les dix égalité de force dans les bras ? C'est sans doute ce qui ne se rencontre guere ; ainsi quoique sur les travaux publics ces dix manouvriers ne puissent être tenus de travailler suivant leur taille, mais suivant leur force, il doit arriver, & il arrive tous les jours, qu'en réglant les tâches suivant l'esprit de la taille, on commet une injustice, qui fait faire à l'un plus du double ou du triple, au moins plus de la moitié ou du tiers qu'à un autre. 2°. Si l'on admet pour un moment que les forces de tous les particuliers soient au même degré, ou que la différence en soit légere, le terrein qui leur est distribué par égale portion, est-il lui-même d'une nature assez uniforme pour ne présenter sous volume égal qu'une égale résistance à tout ? Cette homogénéité de la terre ne se rencontrant nulle part, il naît donc de là encore cette injustice dans les réparations que l'on vouloit éviter avec tant de soin. Il est à présumer qu'on a bien pu, dans les commencements de cette route, avoir quelques égards à la différence naturelle des contrées ; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne reste plus nul vestige qu'on ait eu primitivement cette attention. Bien plus, quand on l'auroit eue, comme c'est une chose que l'on ne peut estimer toise à toise, mais par grandes parties, il ne doit toujours s'ensuivre que de la disproportion entre toutes les tâches ; injustice où l'on ne tombe encore que parce

que l'on a choisi une méthode qui paroissoit être juste.

Enfin, si l'on joint à tant de défauts essentiels l'impossibilité qu'il y a encore d'employer une telle méthode dans des pays montueux & hors des plaines, c'est un autre sujet de la désapprouver, & d'en prendre une autre dont l'application puisse être générale par sa simplicité. Il est facile de comprendre que les tâches d'hommes à hommes ne peuvent être appliquées aux descentes & aux rampes des grandes vallées, où il y a en même-temps des remblais considérables à élever, & des déblais profonds à faire dans des terreins inconnus, & au-travers de bancs de toute nature, qui se découvrent à mesure que l'on approfondit. Ce sont là des travaux qui, encore moins que tous les autres, ne doivent jamais être divisés en une multitude d'ouvrages particuliers. On représentera pour exemple la route de Vendôme, qu'il est question d'entreprendre dans quelque-temps. Il y a sur cette route deux parties beaucoup plus difficiles que les autres à traiter, par la quantité de déblais, de remblais, de rochers & de bancs de pierre, qu'il faudra démolir suivant des pentes réglées, & nécessairement avec les forces réunies de plusieurs communautés. L'un de ces endroits est cette grande vallée auprès de Villedômé, qu'il faut descendre & remonter; l'autre est la montagne de Château-Renault. Ces deux parties, par où il conviendra de commencer, parce qu'elles seront les plus difficiles, demanderont la plus grande assiduité de la part des inspecteurs, & le concours d'un grand nombre de travailleurs &

de voitures, afin que ces grands morceaux d'ouvrages puissent être terminés dans deux ou trois saisons au plus, sans quoi il est presqu'évident qu'ils ne seront point faits en trente années, si on divise la masse des déblais & des remblais en autant de portions qu'il y aura de particuliers. Puis donc que la corvée, sur le ton de la taille, est défectueuse en elle-même par-tout, & ne convient point particuliérement aux endroits les plus difficiles & les plus considérables des ouvrages publics, il convient présentement de chercher une regle générale, qui soit constante & uniforme pour tous les lieux & pour toutes les natures d'ouvrage.

On ne proposera ici que ce qui a paru répondre au principe de faire le plus d'ouvrage possible dans le moins de temps possible; & l'on n'avancera rien qui n'ait été exécuté sur de très-grands travaux avec le plus grand succès, & à la satisfaction des supérieurs. Cependant, comme il peut arriver que la situation & l'économie des provinces soient différentes, & que le génie & le caractere des unes ne répondent pas toujours au génie & au caractere des autres, l'on soumet d'avance tout ce que l'on exposera aux lumieres & aux connoissances des supérieurs.

L'acte de la corvée n'étant pas un acte libre, c'est dans notre gouvernement une des choses dont il paroît par conséquent que la conduite & les réglements doivent être simples, & la police briéve & militaire. Un acte de cette nature ne supporte point non plus une justice minutieuse, comme tous les autres actes qui ont directement pour

objet la liberté civile & la sûreté des citoyens. La conduite en doit être d'autant plus simple, que l'on ne peut préposer, pour y veiller, qu'un très-petit nombre de personnes; & la police en doit d'autant plus être concise, qu'il faut que ces ouvrages soient exécutés dans le moins de temps possible, pour n'en point tenir le fardeau sur les peuples pendant un grand nombre d'années.

La véritable occupation d'un inspecteur, chargé d'un travail public, est de résider sur son ouvrage, d'y être plus souvent le piquet d'une main pour tracer, & l'autre main libre pour poster les travailleurs, & les conduire sans qu'ils se nuisent les uns aux autres, que d'avoir une plume entre les doigts pour tenir bureau au milieu d'un ouvrage qui ne demande que des yeux & que de l'action.

Suivant ces principes, il ne me paroît pas convenable d'entreprendre en entier & à la fois la construction de toute une route; les travailleurs y seroient trop dispersés; chaque partie ne pourroit être qu'imparfaitement faite; l'inspecteur, obligé de les aller chercher les uns après les autres, passeroit tout son temps en transport de sa personne & en courses; ce qui multiplieroit extrêmement les instants perdus pour lui & pour les travailleurs, qui ne font rien en son absence, ou qui ne font rien de bien. Il devient donc indispensable de n'entreprendre toute une route que parties à parties, en commençant toujours par celles qui sont les plus difficiles & les plus urgentes, & en réunissant à cette fin les forces

de toutes les communautés chargées de la conſtruction. On ne doit former qu'un ou deux atteliers au plus, ſur chacun deſquels un inſpecteur doit faire ſa réſidence. Les communautés y ſeront appellées par détachement de chacune d'elles, qui ſe releveront toutes de ſemaines en ſemaines. Ces détachements travailleront en corps, mais à chacun d'eux il ſera aſſigné une tache particuliere, qui ſera déterminée ſuivant la quantité des jours qu'on leur demandera, ſur la force du détachement, dont les hommes robuſtes compenſeront les foibles, & enfin ſur la nature du terrein.

On évitera avec grand ſoin tout ce qui peut multiplier les détails & attirer les longueurs. Les ordonnances adreſſées aux communautés, une ſeule fois chaque ſaiſon, indiqueront tout ſimplement le jour, le lieu, la force du détachement, & la nature des outils & des voitures.

Sur ces ordres, les détachements s'étant rendus au commencement d'une ſemaine ſur l'attellier indiqué, on diſtribuera d'abord à chaque détachement une longueur de foſſés proportionnée à ſes forces, & on les portera de ſuite les uns au bout des autres. On ſuivra cette manœuvre juſqu'à ce que les foſſés ſoient faits ſur toute la partie que l'on aura cru pouvoir entreprendre dans une ſaiſon ou dans une campagne. On fouillera enſuite l'encaiſſement de même, & lorſqu'il ſera ouvert & dreſſé ſur ladite longueur, on en uſera auſſi de la même ſorte pour l'empierrement, en donnant chaque ſemaine pour tâche à chaque détachement une longueur ſuffiſante d'encaiſſement, qui ſera pro-

portionnée à la facilité ou à la difficulté du tirage & de la voiture de la pierre. Cet empierrement se fera à l'ordinaire, couché par couche. Les tâches hebdomadaires seront marquées les unes au bout des autres. Le cailloutis ou jard sera amené & répandu ensuite, & les bermes seront ajustées & réglées aussi suivant la même méthode.

Si l'ouvrage public consiste en déblais & en remblais dans une grande & profonde vallée, on place les détachemens sur les côtés qu'il faut trancher ; on les dispose sur une ou plusieurs lignes ; on fait marcher les tombereaux par colonnes, ou de telle autre façon que la disposition du lieu le permet ; & comme dans ce genre de travail il ne se voiture de terre qu'autant qu'il s'en fouille par jour, & qu'il seroit difficile d'apprécier ce que les pionniers peuvent fouiller pour une quantité quelconque de voitures, eu égard à la distance du transport, c'est par la quantité des voyages que chaque voiturier peut faire chaque jour, que l'on regle le travail du journalier. Un piqueur placé sur le lieu de la décharge, donne à cette fin une contremarque à chaque voiturier pour chaque voyage ; & comme chacun d'eux cherche à finir promptement la quantité qui lui est prescrite pour le jour & pour la semaine, chaque voiturier devient un piqueur qui presse le manouvrier, & chaque manouvrier en est un aussi vis-à-vis de tous les voituriers.

C'est à l'intelligence de l'inspecteur à proportionner au juste chaque jour (parce que l'emplacement varie chaque jour ou au moins chaque semaine), la quantité de pionniers

au nombre des voitures, & le nombre des voitures à la quantité des pionniers, de façon qu'il n'y ait point trop de voitures pour les uns, & trop peu de manouvriers pour les autres, sans quoi il arriveroit qu'il y auroit eu une certaine quantité de voitures, ou une certaine quantité de manouvriers qui perdroient leur temps, ce qu'il est de conséquence de prévoir & d'éviter dans les corvées. C'est dans de tels ouvrages que les talents d'un inspecteur se font connoître s'il en a, ou qu'il est à portée d'en acquérir & de se perfectionner dans l'art de conduire de grands atteliers. Enfin, de semblables travaux, par le nombre des travailleurs, par la belle discipline que l'on y peut mettre, par le progrès surprenant qu'ils font chaque semaine & chaque saison, méritent le nom d'ouvrages publics.

J'ai toujours évité, dit l'Auteur de cet article, dans les travaux où je me suis trouvé, composés de quatre & cinq cens travailleurs, & d'un nombre proportionné de voitures, de faire mention, dans les ordonnances dont la dispensation m'étoit confiée, de toutes les différentes parties dont l'ouvrage d'une grande route est composé, ainsi qu'on le pratique depuis long-temps sur la route de Tours au château du Loir. On y donne successivement des ordonnances pour les fossés, pour les déblais, pour les remblais, pour le tirage de la pierre, pour sa voiture, & enfin pour le tirage & l'emploi du jard. Ou je me trompe, ou quand on multiplie ainsi aux yeux des peuples que l'on fait travailler sans salaire tous les différents objets de la corvée, on doit encore par-là la

leur rendre plus à charge & plus insupportable. Et comment ne leur seroit-elle pas à charge, puisque pour ceux mêmes qui les conduisent, ces détails ne peuvent être que pénibles & laborieux? Ces ordonnances menent nécessairement à un détail infini; elles deviennent une pepiniere immense d'états, de rôles, & de bien d'autres ordonnances qui en résultent. Autant d'ordonnances, autant ensuite de diverses branches de réfractaires qui pullulent de jour en jour. Une ordonnance pour cent toises de pierre n'en produit que quatre-vingt; une ordonnance pour deux cents toises de fossés n'en produit que cent soixante: autant il en arrive pour les déblais & pour les remblais. On est ensuite obligé de recourir à des suppléments & à de nouvelles impositions qu'il faut encore faire & repartir sur le général; & tout ceci est inévitable, non-seulement parce qu'il y a autant de petites fraudes qu'il y a de particuliers & de différents objets dans leurs tâches, mais encore parce que cette méthode ne pouvant manquer d'entraîner des longueurs, & demandant un nombre d'années considérables pour une entiere exécution, il y a sans cesse des absens dans les communautés, il y arrive un grand nombre de morts, & il se fait de nouveaux privileges & des insolvables.

De l'expérience de tant d'inconvénients, il en résulte, ce me semble, que les ordonnances pour les corvées doivent se borner à demander des jours, & que l'emploi de ces jours doit être laissé à la direction des inspecteurs qui conduisent les ouvrages, pour qu'ils les appliquent suivant le temps &

le lieu qui varient suivant le progrès des travaux. Si les détachements sont au nombre de cinquante, il ne faut le premier jour de la semaine qu'une demi matinée au plus, pour leur donner à chacun une tâche convenable. Les appels se font par brigade le soir & le matin. On commence à cinq heures le matin, on finit à sept le soir ; l'heure du repas & du repos est réglée comme sur les ouvrages à prix d'argent. Dans tout ce qui peut intervenir chaque jour & chaque instant, l'inspecteur ne doit viser qu'au grand dans le détail, & éviter toutes les languissantes minuties. Sa principale attention est, comme j'ai dit, de mettre & de maintenir l'harmonie dans tous les mouvements de ces bras réunis.

Les différens conducteurs dont il se sert, peuvent eux-mêmes y devenir très-intelligens ; les ouvrages seuls sont capables d'en former d'excellents pour la conduite des travaux de moindre importance. Il n'en est pas de même des corvées tarifées ; les conducteurs qu'on y trouve n'ont pas même l'idée d'un ouvrage public; ils ne font que marcher du matin au soir ; ils courent quatre lieues pour enregistrer une demi-toise de pierre, qui sera peut-être volée le lendemain, comme il arrive souvent, & ils font ensuite deux ou trois autres lieues pour trois ou quatre toises de fossés ou quelques quarts de remblais. Ils sont devenus excellents piétons & grands marcheurs ; mais ils seroient incapables, quoiqu'ils soient employés depuis bien du temps, de conduire un attelier de vingt hommes réunis, & de leur tracer de l'ouvrage.

La ſimplicité de l'autre méthode n'a pas beſoin d'être plus développée, quant à préſent, pour être conçue. Paſſons à la maniere d'adminiſtrer la police ſur les corvoyeurs de ces grands atteliers, pour les contraindre, quand ils refuſent de venir ſur les travaux, pour les maintenir dans le bon ordre quand ils y ſont, & pour punir les querelleurs, les déſerteurs, &c.

C'eſt une queſtion qui a ſouvent été diſcutée, ſi cette police devoit être exercée par les inſpecteurs, ou ſi l'autorité publique devoit toujours s'en réſerver le ſoin. Pour définir & limiter l'étendue de leur reſſort, il paroît que c'eſt la nature-même de la choſe ſur laquelle réſide la portion d'autorité qui leur eſt confiée qui en doit déterminer & régler l'étendue. Ainſi on n'a qu'à appliquer ce principe à la police particuliere que les corvées demandent, pour ſavoir juſqu'à quel point l'autorité publique doit en prendre elle-même le détail, & où elle peut enſuite s'en rapporter aux inſpecteurs qu'elle a cru capables de les conduire, & qu'elle n'a choiſi qu'à cette fin.

Les travailleurs dont on ſe ſert dans les travaux publics, ſont ou volontaires ou forcés. S'ils ſont volontaires, comme dans les travaux à prix d'argent, le ſoin de leur conduite ſemble devoir appartenir à ceux qui préſident directement ſur l'ouvrage; ces travailleurs ſont venus de gré ſe ranger ſous leur police & ſous leurs ordres, & ceux qui les commandent, connoiſſent ſeuls parfaitement la nature & la conſéquence des déſordres qui peuvent arriver.

S'ils ſont forcés, comme dans les corvées,

alors il est très-sensible que l'autorité publique, qui veille sur les peuples où les travailleurs forcés sont pris, doit entrer nécessairement pour cette partie qui intéresse tout l'état, dans le détail du service des corvées. C'est parce que ces travailleurs sont peuples, qu'il ne doit y avoir que les intendances & les subdélégations qui puissent décider du choix des paroisses, en régler la quantité, étendre ou modérer la durée de l'ouvrage, & en donner le premier signal. Il n'y a que dans ces bureaux où l'on soit parfaitement instruit de la bonté ou de la misere du temps, des facultés des communautés, & des vues générales de l'Etat. Mais lorsques ces peuples sont ensuite devenus travailleurs par le choix de la puissance publique, il deviennent en même-temps & par cette même raison, soumis à l'autorité particuliere qui préside sur le travail. Il conviendra donc que pendant tout le temps qui aura été désigné, ils soient directement alors sous la police des ingénieurs & des inspecteurs, sur qui roule particuliérement le détail de l'ouvrage, qui doivent faire l'emploi convenable, suivant le temps & suivant le lieu, de tous les bras qu'on ne leur donne que parce que leur talent & leur état est d'en régler l'usage & tous les mouvements.

Par la nature de la chose même, il paroîtroit ainsi décidé que les corvoyeurs, comme peuples, seroient appellés & rappellés des travaux par le canal direct de l'autorité supérieure, & qu'en qualité de travailleurs, ils seront ensuite sous la police des ingénieurs & inspecteurs; que ce doivent être ces derniers qui donneront à chacun sa part,

sa tâche & sa portion de la façon que la disposition & la nature de l'ouvrage indiqueront être nécessaire pour le bien commun de l'ouvrage & de l'ouvrier; que ce seront eux qui feront venir les absens, qui puniront les réfractaires, les paresseux, les querelleurs, &c. & qui exerceront une police réglée & journaliere sur tous ceux qui leur auront été confiés comme travailleurs. Eux seuls en effet peuvent connoître la nature & la conséquence des délits, eux seuls résident sur l'ouvrage où les travailleurs sont rassemblés; eux seuls peuvent donc rendre à tous la justice convenable & nécessaire. Bien entendu néanmoins que ces inspecteurs seront indispensablement tenus vis-à-vis de l'autorité publique (qui ne peut perdre de vue les travailleurs, parce qu'ils sont peuples) à lui rendre un compte fidele & fréquent de tout ce qui se passe parmi les travailleurs, ainsi que du progrès de l'ouvrage.

Ce qui m'a presque toujours porté, dit l'Auteur, à regarder ces maximes comme les meilleures, ce n'est pas uniquement parce qu'elles sont tirées de la nature des choses, c'est aussi parce que j'en ai toujours vu l'application heureuse, & que je n'ai reconnu que des inconvéniens fort à charge aux peuples, & très-contraires aux ouvrages, quand on s'est écarté de ce genre de police.

Comment en effet les bureaux d'une intendance, ou un subdélégué dans son cabinet, peuvent-ils pourvoir au bon ordre des travaux dont ils sont toujours éloignés? Les délits qui s'y commettent sont des délits de chaque jour, qu'il faut punir chaque jour; ce sont des délits de chaque instant, qu'il faut

faut réprimer à chaque instant ; l'impunité d'une seule journée fait en peu de temps d'un ouvrage public une solitude, ainsi qu'il est arrivé sur la route de Tours au château du Loir, à cause de la police composée & nécessairement languissante qui y a toujours été exercée. On y punit à la vérité, mais c'est par crise & par accès ; il n'y a point une police journaliere, & elle ne peut y être, parce qu'il faut recourir, suivant la position des élections, à des autorités dispersées. Les subdélégués ou autres personnes sur qui l'autorité supérieure se décharge de ce soin, trouvent souvent dans la bonté de leur cœur des raisons & des moyens d'éluder ou de suspendre les actes d'une police qui ne doit jamais être interrompue. On pense même qu'une police est rigoureuse, lorsqu'elle n'est cependant qu'exacte ; elle ne devient véritablement rigoureuse, que par faute d'exactitude dans son exercice journalier. Quand on a une fois imprimé l'esprit de subordination & de discipline, lorsqu'on a réglé dès le commencement la régie des travaux publics, comme le sont les convois militaires & les pionniers dans les armées, les grands exemples de sévérité n'ont presque plus lieu, parce qu'il ne se trouve que point ou peu de réfractaires. J'ai bien plus souvent fait mettre sous mes travaux des corvoyeurs en prison parce qu'ils étoient venus tard, ou qu'ils s'étoient retirés le soir avant l'heure, que parce qu'ils n'étoient pas venus du tout. C'est un des plus grands avantages de la méthode que je propose, & qui lui est unique, d'être ainsi peu sujette aux réfractaires, parce que le brigadier de chaque dé-

tachement apportant au commencement de la semaine le rôle de sa brigade arrêté par le syndic, il ne peut s'absenter un seul homme qui ne soit en arrivant dénoncé par tous les autres ; ce qui ne peut jamais arriver dans la corvée divisée, parce que chacun travaillant séparément l'un de l'autre, & ayant des tâches distinctes, l'intérêt commun en est ôté, & qu'il importe peu à chaque corvoyeur en particulier que les autres travaillent ou ne travaillent pas. On peut juger par cela seul combien il est essentiel de ne jamais déchirer les travaux publics.

Il n'est pas étonnant au reste que des bureaux aient rarement réussi quand ils ont été chargés du détail de cette police ; le service des travaux publics demande une expérience particuliere, que les personnes qui composent ces bureaux n'ont point été à portée d'acquérir, parce qu'elles n'ont jamais vu de près le détail & la nature de ces ouvrages. Il faut, pour les conduire, un art qui leur est propre, auquel il est difficile que l'esprit & le génie même puisse suppléer, puisqu'il ne s'acquiert que sur le lieu, par la pratique & par l'expérience.

J'ai eu pardevers moi plusieurs exemples des singuliers écarts où l'on a donné dans ces bureaux, quand on y a voulu, la plume à la main & le cœur plein de sentiments équitables, régler les punitions & les frais de garnison que l'on avoit envoyé dans les paroisses. On y demande, par exemple, qu'en répartissant sur tous les réfractaires ces frais, qui montent ordinairement à douze, quinze ou dix-huit francs, on ait égard aux divers

espaces de temps que les particuliers auront été sans travailler, au plus ou au moins d'exactitude avec laquelle ils y seront revenus, en conséquence des ordres dont le cavalier aura été le porteur, enfin sur la quantité de la tâche qu'ils redoivent chacun, & sur la nature qui consiste ou en déblais ou en remblais, ou en fossé, ou en tirage, ou en voiture des pierres, & qui quelquefois est composée de plusieurs de ces objets ensemble. Ces calculs se font avec la plus grande précision, & l'on m'a même renvoyé un jour une de ces répartitions à calculer de nouveau, parce qu'il y avoit erreur de quelques sols sur un ou deux particuliers. Une telle précision est sans doute fort belle; mais qui ne peut juger cependant que de tels problêmes sont beaucoup plus composés qu'ils ne sont importants, & que quoiqu'ils soient proposés par esprit de détail & d'équité, on s'attache trop néanmoins à cette justice minutieuse dont j'ai parlé, que ne supportent point les grands travaux, à des scrupules qui choquent la nature même de la corvée, & à des objets si multipliés qu'ils font perdre de vue le grand & véritable objet de la police générale, qui est l'accélération des travaux dont la décharge du peuple dépend. Leur bien, en ce qui regarde les corvées qu'on leur fait faire, consiste, autant que mes lumieres peuvent s'étendre, à faire ensorte que le nom du Roi soit toujours respecté, que l'autorité publique représentée par l'Intendant. & dans ses ordres ne soit jamais compromise, que ses plus petites ordonnances aient toujours une exécution ponctuelle, & que le corvoyeur obéisse enfin

ſans délai, & ſe rende ſur l'attelier à l'heure & au jour indiqué. De telles attentions dans des bureaux ſont les ſeuls ſoins & les ſeules vues que l'on doit y avoir, parce qu'ils viſent directement à la décharge des peuples par la prompte exécution des travaux qu'on leur impoſe.

Comme on n'a point encore vu en cette généralité une telle police en vigueur, on pourra peut-être penſer d'avance qu'un ſervice auſſi exact & auſſi militaire doit extrêmement troubler la tranquillité des paroiſſes, & la liberté des particuliers, & qu'il eſt indiſpenſable dans la conduite des corvées de n'uſer au contraire que d'une police qui puiſſe ſe prêter au temps, en fermant plus ou moins les yeux ſur les abus qui s'y paſſent. Le peuple eſt ſi miſérable, dit-on, je conviens à la vérité de ſa miſere; mais je ne conviens point que pour cette raiſon la police puiſſe jamais fléchir, & qu'elle doive être dans des temps plus ou moins exacte que dans d'autres; elle ne peut être ſujette à aucune ſoupleſſe ſans ſe détruire pour jamais. Ainſi ce ne doit point être quant à l'exactitude & à la préciſion du ſervice, qu'il faut modérer la corvée, c'eſt ſeulement quant à ſa durée. Dans les temps ordinaires le travail peut durer deux mois dans le printemps, & autant dans l'automne. Si le temps eſt devenu plus dur, on peut alors ne faire que ſix ſemaines ou qu'un mois de corvée en chaque ſaiſon, & ne travailler même que quinze jours, s'il le faut; mais pour la diſcipline elle doit être la même, auſſi ſuivie pour quinze jours que pour quatre mois de travail, parce que l'on doit tirer proportionelle-

ment autant de fruit de la corvée la plus longue. Enfin il vaut mieux passer une campagne ou deux sans travailler, si les calamités le demandent, que de faire dégénérer le service. Ce mémoire est de M. Boullanger, sous-ingénieur des ponts & chaussées dans la généralité de Tours. S'il lui fait honneur par la vérité de ses vues, il n'en fait pas moins au supérieur auquel il a été presenté, par la bonté avec laquelle il l'a reçu.



CRÉDULITÉ, *Subst. f.*

EST une foiblesse d'esprit par laquelle on est porté à donner son assentiment, soit à des propositions, soit à des faits, avant que d'en avoir pesé les preuves. Il ne faut pas confondre l'impiété, l'incrédulité & l'inconviction, comme il arrive tous les jours à des écrivains aussi étrangers dans notre langue que dans la philosophie. L'impie parle avec mépris de ce qu'il croit au fond de son cœur. L'incrédule nie, sur une premiere vue de son esprit, la vérité de ce qu'il n'a point examiné, & de ce qu'il ne veut point se donner la peine d'examiner sérieusement, parce que, frappé de l'absurdité apparente des choses qu'on lui assure, il ne les juge pas dignes d'un examen réfléchi. L'inconvaincu a examiné ; & sur la comparaison de la chose & des preuves, il a cru voir que la certitude qui résultoit des preuves que la chose étoit comme on la lui disoit, ne contre-balançoit pas le penchant qu'il avoit à croire, soit sur les circonstances de

la chose même, soit sur des expériences réitérées, ou qu'elle n'étoit point du tout, ou qu'elle étoit autrement qu'on ne la lui racontoit. Il ne peut y avoir de doute que sur une chose possible ; & l'on est d'autant moins porté à croire le possible du passage à l'existant, que les preuves de ce passage sont plus foibles, que les circonstances en sont plus naturelles, & que l'on a un plus grand nombre d'expériences que ce passage s'est trouvé faux ou dans des cas semblables, ou même dans des cas moins extraordinaires ; ensorte que si les cas où une pareille chose s'est trouvée fausse, sont aux cas où elle s'est trouvée vraie, comme cent mille & à un, & que ce rapport soit seul doublé par la combinaison des circonstances de la chose considérée en elle-même, sans aucun égard à l'expérience, il faudra que les preuves du passage du possible à l'existant, soient équivalentes à 1999 au moins. Celui qui aura fait ce calcul, dans la supposition dont il s'agit, & trouvé la valeur de la probabilité égale à 1999 ou moindre que cette quantité, sera un inconvaincu de bonne foi. Celui qui n'aura point fait le calcul, mais qui l'aura présumé tel en effet qu'il est, qu'il doit être, par l'habitude d'un esprit exercé à discerner la vérité, sans entrer dans la discussion scrupuleuse des preuves, sera nécessairement un incrédule. L'impie aura dans la bouche le discours de l'incrédule, & dans l'esprit une présomption contraire : ainsi l'inconviction est éclairée par la méditation, l'incrédulité par le sentiment, & l'impiété s'étourdit elle-même : l'inconvaincu mérite

d'être instruit, l'incrédule d'être exhorté, l'impie seul est sans excuse. L'impiété ne répugne point à la crédulité. Un idolâtre qui croit en son idole & qui la brise quand il n'en est pas exaucé, est un impie. Un catholique qui approche de la sainte Table, sans reconnoître en lui-même les dispositions nécessaires, est un impie. Un Mahométan, aux yeux duquel les différens articles de sa croyance sont autant de rêveries qui ne sont pas dignes d'occuper sa réflexion, est un incrédule. Le Protestant qui, sur un examen impartial, parvient à se former des doutes graves sur la préférence qu'il donne à sa secte, est un inconvaincu. Au reste, comme il s'agit ici de questions morales, il pourroit bien arriver que quoiqu'il y eût deux mille à parier contre un que telle chose est, cependant elle ne fut pas. L'inconvaincu peut donc supposer raisonnablement la vérité où elle n'est pas : il est encore bien plus facile à l'incrédule de s'y tromper. Mais il ne s'agit point de ce qui est ou de ce qui n'est pas ; il est question de ce qui nous paroît. C'est avec nous-mêmes qu'il importe de nous acquitter ; & quand nous serons de bonne-foi, la vérité ne nous échappera pas. Il y a le même danger à tout rejetter & à tout admettre indistinctement ; c'est le cas de la crédulité, le vice le plus favorable au mensonge.





CULTE,

Subst. m. (Théol. Morale, Droit nat.)

HOMMAGE que nous devons à Dieu; parce qu'il est notre souverain maître. On distingue deux sortes de culte; l'un intérieur, & l'autre extérieur : l'intérieur est invariable & de l'obligation la plus absolue; l'extérieur n'est pas moins nécessaire dans la société civile, quoiqu'il dépende quelquefois des lieux & des temps.

Le culte intérieur réside dans l'ame; la pente naturelle des hommes à implorer le secours d'un Etre suprême dans leurs calamités, l'amour & la vénération qui les saisissent, en méditant sur les perfections divines, montre que le culte intérieur est une suite des lumieres de la raison, & découle d'un instinct de la nature. Il est fondé sur l'admiration qu'excite en nous l'idée de la grandeur de Dieu, sur le ressentiment de ses bienfaits, & sur l'aveu de sa souveraineté : le cœur pénétré de ces sentiments, les exprime par la plus vive reconnoissance & la plus profonde soumission. Voilà les offrandes & les sacrifices dignes de l'Etre suprême; voilà le véritable culte qu'il demande & qu'il agrée. C'est aussi celui que vouloit rétablir dans le monde Jesus-Christ, quand la femme Samaritaine l'interrogeant si c'étoit sur la montagne de Sion ou sur celle de Séméron qu'il falloit adorer. Le temps viendra, lui dit-il, que les vrais ado-

rateurs adoreront en esprit & en vérité. C'est ainsi qu'avoient adoré ces premiers peres du genre-humain, qu'on appelle Patriarches. Debout, assis, couchés, la tête découverte ou voilée, ils louoient Dieu, le bénissoient, lui protestoient leur attachement & leur fidélité. La Divinité étoit sans cesse & en tous lieux présente à leur esprit; ils la croyoient par-tout; toute la surface de la terre étoit leur temple; la voûte céleste en étoit le lambris. Ce culte saint & dégagé des sens, ne subsista pas longtemps dans sa pureté; on y joignit des cérémonies, & ce fut-là l'époque de sa décadence. Je m'explique.

Les hommes justement convaincus que tout ce qu'ils possédoient, appartenoit au maître de l'univers, crurent devoir lui en consacrer une partie pour lui faire hommage du tout: delà les sacrifices, les libations, & les offrandes. D'abord ces actes de religion se pratiquoient en pleine campagne, parce qu'il n'y avoit encore ni villes, ni bourgades, ni bâtiments. Dans la suite l'inconstance de l'air & l'intempérie des saisons en fit naître l'exercice dans des cavernes, dans des antres, ou dans des huttes construites exprès. Delà l'origine des temples. Chacun au commencement faisoit lui-même à Dieu son oblation & son sacrifice; ensuite on choisit des hommes qu'on destina singuliérement à cette fonction; delà l'origine des prêtres. Les prêtres, une fois institués, étendirent à vue d'œil l'appareil du culte extérieur; delà l'origine des cérémonies. Ils inventerent des jeux, des danses, que le peuple confondit avec la religion; ce qui n'en étoit que l'ombre

& l'écorce, en parut l'essentiel; il n'y eut plus qu'un petit nombre de sages qui en conservassent l'esprit.

Cependant l'origine du culte extérieur étoit très-pure & très-innocente : les premiers hommes se flattoient par des cérémonies significatives de produire dans le cœur les sentimens qu'elles exprimoient. Il en arriva tout autrement ; on prit les symboles pour la chose même ; on ne fit plus consister la religion que dans les sacrifices, les offrandes, les encensemens, &c. & ce qui avoit été établi pour exciter ou affermir la piété, servit à l'affoiblir & l'éteindre. Comme les lumieres de la raison ne dictoient rien de précis sur la maniere d'honorer Dieu extérieurement, chaque peuple se fit un culte à sa guise : de ce partage nâquit un affreux désordre, également contraire à la sainteté de la loi primitive & au bonheur de la société : les différentes sectes que forma la diversité du culte conçurent les unes pour les autres du mépris, des animosités, & de la haine; delà les guerres de religion qui ont fait couler tant de sang.

Mais de ce qu'il y a d'étranges abus dans la pratique du culte extérieur, s'ensuit-il que le culte de cette espece soit à rejetter? Non sans doute, parce qu'il est louable, utile & très-avantageux; parce que rien ne contribue plus efficacement au regne de la piété, que d'en avoir sous les yeux des exemples & des modeles. Or ces exemples & ces modeles ne peuvent être tracés que par des actes extérieurs de religion, & des démonstrations sensibles qui les présentent. Il est certain que l'abolition d'un culte extérieur nui-

roît directement au bien de la société humaine en général, & à celui de la société civile en particulier, quand même le culte intérieur ne seroit pas éteint. J'avoue que comme Dieu est suffisant à lui-même, tous nos hommages n'ajoutent rien à sa gloire; cependant ils servent à nous mettre en état de nous mieux acquitter de nos autres devoirs, & de travailler ainsi à notre propre bonheur. En un mot, la nécessité des actes d'un culte extérieur, quoiqu'on en ait malheureusement abusé, est néanmoins fondée sur la nature même de l'homme & sur l'intérêt de la société. Cette société est faite de maniere qu'il ne paroît pas qu'une religion purement spirituelle y fut d'un grand usage, parce que tous les hommes ne sont pas également capables de connoître ce qu'ils doivent à Dieu, ni également soigneux de le pratiquer; ensorte que la plupart d'entr'eux ont absolument besoin d'y être portés par les instructions & par l'exemple des autres. De simples discours seroient insuffisants pour les ignorants & pour le peuple, c'est-à-dire, pour la plus grande partie du genre-humain; il faut des objets qui frappent les sens, qui réveillent l'attention; il faut des signes & des marques représentatives perpétuellement renouvellées, sans quoi l'on oublieroit aisément la Divinité.

Enfin, on ne peut se dispenser des actes d'un culte extérieur, que dans de certains temps & dans certains cas rares; par exemple, lorsqu'on s'exposeroit, en les exerçant, à quelque grand mal, & lorsque d'ailleurs leur omission n'emporte aucune

abnégation de la religion, ni aucun indice de mépris pour la majesté divine. Si le sage est citoyen de toutes les républiques, il n'est pas le prêtre de tous les Dieux : il ne doit ni abjurer le culte de religion qu'il approuve dans l'ame, ni troubler celui des autres : si leur culte paroît à ses yeux mêlé de pratiques superstitieuses & blâmables, il réprouve cet alliage impur, plaint l'ignorance de ceux qui l'adoptent, & tâche de les éclairer, sans oublier jamais que la persécution est un fruit du fanatisme & de la tyrannie, que la religion réprouve.

Au reste, toutes les nations chrétiennes pratiquent soigneusement un culte extérieur de religion; & suivant le génie de chacune, la pratique de ce culte s'exerce avec plus ou moins de pompe & de simplicité, avec des démonstrations de pénitence ou d'allégresse plus ou moins sensibles. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les divers cultes du christianisme qui subsistent de nos jours, & d'en peser les avantages ou les défauts; il nous suffira de dire que le plus raisonnable, le plus digne de l'homme, est celui qui en général est plus éloigné de l'enthousiasme & de la superstition.

Le culte rendu au vrai Dieu seul, s'appelle latrie; ce même culte transporté du Créateur aux créatures, s'appelle idolâtrie. *Voyez Latrie & Idolâtrie.* Les catholiques nomment culte d'hyperdulie celui qu'ils rendent à la Vierge, & dulie celui qu'ils rendent aux autres Saints. *Voyez Dulie & Hyperdulie.* Art. de M. le Chevalier de Jaucourt.

CURIOSITÉ.

Subst. f. (Mor. Arts & Scienc.)

DESIR empressé d'apprendre, de s'instruire, de savoir des choses nouvelles. Ce desir peut être louable ou blâmable, utile ou nuisible, sage ou fou, suivant les objets auxquels il se porte.

La curiosité de connoître l'avenir par le secours des sciens chimériques, que l'on imagine qui peuvent le dévoiler, est fille de l'ignorance & de la superstition. *Voyez Astrologie & Divination.*

La curiosité inquiete de savoir ce que les autres pensent de nous, est l'effet d'un amour propre désordonné. L'Empereur Adrien, qui nourrissoit chérement cette passion dans son cœur, devoit être un malheureux mortel. Si nous avions un miroir magique, qui nous découvrit sans cesse les idées qu'ont sur notre compte tous ceux qui nous environnent, il vaudroit mieux le casser que d'en faire usage. Contentons-nous d'observer la droiture dans nos actions, sans chercher curieusement à pénétrer le jugement qu'en portent ceux qui nous observent, & nous remplirons notre tâche.

La curiosité de certaines gens, qui sous prétexte d'amitié & d'intérêt s'informent avidement de nos affaires, de nos projets, de nos sentiments, & qui suivant le Poëte,

Scire volunt secreta domûs, atque inde timeri ;

cette curiosité, dis-je, de saisir les secrets

d'autrui par un principe si bas, est un vice honteux. Les Athéniens étoient bien éloignés de cette bassesse, quand ils renvoyerent à Philippe de Macédoine les lettres qu'il adressoit à Olympias, sans que les justes allarmes qu'ils avoient de sa grandeur, ni l'espérance de découvrir des choses qui les intéressassent, pût les persuader de lire ses dépêches. Marc Antonin brûla des papiers de gens qu'il suspectoit, pour n'avoir, disoit-il, aucun sujet fondé de ressentiment contre personne.

La curiosité pour toutes sortes de nouvelles, est l'appanage de l'oisiveté; la curiosité qui provient de la jalousie des gens mariés, est imprudente ou inutile; la curiosité........ Mais c'est assez parler d'especes de curiosités raisonnables; mon dessein n'est pas de parcourir toutes celles de ce genre, j'aime bien mieux me fixer à la curiosité digne de l'homme, & la plus digne de toutes, je veux dire le desir qui l'anime à étendre ses connoissances, soit pour élever son esprit aux grandes vérités, soit pour se rendre utile à ses concitoyens. Tâchons de développer en peu de mots l'origine & les bornes de cette noble curiosité.

L'envie de s'instruire, de s'éclairer, est si naturelle, qu'on ne sauroit trop s'y livrer, puisqu'elle sert de fondement aux vérités intellectuelles, à la science & à la sagesse.

Mais cette envie de s'éclairer, d'étendre ses lumieres, n'est pas cependant une idée propre à l'ame, qui lui appartienne de son origine, qui soit indépendante des sens, comme quelques personnes l'ont imaginé. De judicieux philosophes, entr'autres M.

Quesnay, ont démontré, (*Voyez son ouvrage de l'Econ. anim.*) que l'envie d'étendre ses connoissances, est une affection de l'ame qui est excitée par les sensations ou les perceptions des objets que nous ne connoissons que très-imparfaitement. Cette idée nous fait non-seulement appercevoir notre ignorance, mais elle nous excite encore à acquérir, autant qu'il est possible, une connoissance plus exacte & plus complette de l'objet qu'elle représente. Lorsque nous voyons, par exemple, l'extérieur d'une montre, nous concevons qu'il y a dans l'intérieur de cette montre diverses parties, une organisation méchanique, & un mouvement qui fait cheminer l'aiguille qui marque les heures : de-là naît un desir qui porte à ouvrir la montre pour en examiner la construction intérieure. La curiosité ne peut donc être attribuée qu'aux sensations & aux perceptions qui nous affectent, & qui nous sont venues par la voie des sens.

Mais ces sensations, ces perceptions, pour être un peu fructueuses, demandent un travail, une application continuée ; autrement nous ne retirerons aucun avantage de notre curiosité passagere ; nous ne découvrirons jamais la structure de cette montre, si nous ne nous arrêtons avec attention aux parties qui la composent, & dont son organisation, son mouvement dépendent. Il en est de même des sciences ; ceux qui ne font que les parcourir legérement, n'apprennent rien de solide : leur empressement à s'instruire par nécessité momentanée, par vanité, ou par légéreté, ne produit que des idées vagues dans leur esprit ; & bientôt

même des traces si légeres seront effacées.

Les connoissances intellectuelles sont donc à plus forte raison insensibles à ceux qui font peu d'usage de l'attention ; car ces connoissances ne peuvent s'acquérir que par une application suivie, à laquelle la plupart des hommes ne s'assujettissent guere. Il n'y a que les mortels formés par une heureuse éducation qui conduit à ces connoissances intellectuelles, ou ceux que la vive curiosité excite puissamment à les découvrir par une profonde méditation, qui puissent les saisir distinctement. Mais quand ils sont parvenus à ce point, ils n'ont encore que trop de sujet de se plaindre de ce que la nature a donné tant d'étendue à notre curiosité, & des bornes si étroites à notre intelligence. Article de M. le Chevalier de Jaucourt.



DÉCOUVERTE,

Subst. f. (*Philosoph.*)

On peut donner ce nom en général à tout ce qui se trouve de nouveau dans les arts & dans les sciences ; cependant on ne l'applique guere, & on ne doit même l'appliquer qu'à ce qui est non-seulement nouveau, mais en même-temps curieux, utile, & difficile à trouver, & qui par conséquent a un certain degré d'importance. Les découvertes moins considérables s'appellent inventions. *Voyez Découvrir.*

Au reste, il n'est pas nécessaire pour une

découverte que l'objet en soit tout-à-la-fois utile, curieux & difficile; les découvertes qui réunissent ces trois qualités sont à la vérité du premier ordre; il en est d'autres qui n'ont pas ces trois avantages à la fois; mais il est nécessaire qu'elles en aient au moins un. Par exemple, la découverte de la boussole est une chose très-utile, mais qui a pu être faite par hazard & qui ne supporte aucune difficulté vaincue. La découverte de la commotion électrique (*voyez Coup foudroyant*) est une découverte très-curieuse, mais qui a été faite aussi comme par hasard, qui, par conséquent, n'a pas demandé de grands efforts, & qui d'un autre côté n'a pas été jusqu'à présent fort utile; la découverte de la quadrature du cercle supposeroit une grande difficulté vaincue; mais cette découverte ne seroit pas rigoureusement utile dans la pratique, parce que les approximations suffisent, & qu'on a des méthodes d'approximation aussi exactes qu'il est nécessaire. *Voyez Quadrature.*

Observons cependant que dans une découverte dont le principal mérite est la difficulté vaincue, il faut que l'utilité au moins possible s'y joigne, ou du moins la singularité. La quadrature du cercle dont nous venons de parler, seroit dans ce dernier cas; ce seroit une découverte difficile & singuliere, parce qu'il y a long-temps qu'on la cherche.

Les découvertes, suivant ce que nous venons de dire, sont donc le fruit du hasard ou du génie: elles sont souvent le fruit du hasard dans les choses de pratique, comme dans les arts & métiers; c'est sans doute

pour cette raiſon que les inventeurs des choſes les plus utiles dans les arts nous ſont inconnus, parce que le plus ſouvent ces choſes ſe ſont offertes à des gens qui ne les cherchoient pas, & qu'ainſi le mérite de les avoir trouvées n'ayant point frappé, l'invention eſt reſtée ſans qu'on ſe ſouvînt de l'inventeur. A cette raiſon, on pourroit encore en joindre une autre, c'eſt que la plupart des choſes qui ont été trouvées dans les arts, ne l'ont été que peu-à-peu, qu'une découverte a eté le réſultat des efforts ſucceſſifs de pluſieurs articles, dont chacun a ajouté quelque choſe à ce qui avoit été trouvé avant lui, de maniere qu'on ne ſait proprement à qui l'attribuer. Ajoutez enfin à ces deux raiſons, que les artiſtes pour l'ordinaire n'écrivent point, & que la plupart des gens de lettres qui écrivent, uniquement occupés dans leurs objets, ne prennent pas un intérêt bien vif à conſtater les découvertes des autres.

Les découvertes faites par le génie, ont lieu principalement dans les ſciences de raiſonnement, je ne veux pas dire par-là que le génie ne découvre auſſi dans les arts; je veux dire ſeulement que le haſard, en matiere de ſcience, découvre pour l'ordinaire moins que le génie. Cependant les ſciences ont auſſi des découvertes de pur haſard, par exemple, l'attraction du fer par l'aimant ne pouvoit pas ſe deviner, ni par elle-même, ni par aucune analogie; il a fallu qu'on approchât par haſard une pierre d'aimant d'un morceau de fer, pour voir qu'elle l'attiroit. En général, on peut dire en matiere de phyſique, que nous devons au haſard

la connoissance de beaucoup de faits : il y a aussi dans les sciences des découvertes, qui sont tout-à-la-fois le fruit du génie ou du hasard ; c'est lorsqu'en cherchant une chose, & employant pour cela différents moyens que le génie suggere, on trouve une autre chose qu'on ne cherchoit pas ; ainsi plusieurs chymistes, en cherchant à faire certaines découvertes, & en imaginant pour cela différents procédés composés & subtils, ont trouvé des vérités singulieres auxquelles ils ne s'attendoient point : il n'y a aucune science où cela n'arrive. Plusieurs géometres, par exemple, en cherchant la quadrature du cercle, qu'ils ne trouvoient pas, ont trouvé par hazard de beaux théorêmes, & d'un grand usage. De pareilles découvertes sont une espece de bonheur ; mais c'est un bonheur qui n'arrive qu'à ceux qui le méritent ; & si on a dit qu'une partie finie & faite à propos, étoit la bonne fortune d'un homme d'esprit, on peut appeller une découverte de l'espece dont il s'agit, la bonne fortune d'un homme de génie. Nous rappellerons à cette occasion ce que le Roi Guillaume disoit du Maréchal de Luxembourg, si souvent son vainqueur : *Il est trop heureux pour n'être que cela.*

Les découvertes qui sont le fruit du génie (c'est de celles-là sur-tout qu'il doit être question) sont de trois manieres ; ou en trouvant une ou plusieurs idées entiérement nouvelles, ou en joignant une idée nouvelle à une idée connue, ou en réunissant deux idées connues. La découverte de l'arithmétique semble avoir été de la premiere espece, car l'idée de représenter tous

les nombres par neuf chiffres, & sur-tout d'y ajouter le zero, ce qui en détermine la valeur, & donne le moyen de faire d'une maniere abrégée les opérations du calcul, cette idée, dis-je, paroît avoir été absolument neuve & originale, & a pu n'être occasionnée par aucune autre; c'est un coup du génie qui a produit, pour ainsi dire subitement toute une science à la fois. La découverte de l'algebre semble être de la seconde espece : en effet, c'étoit une idée absolument nouvelle, que de représenter toutes les qualités possibles par des caracteres généraux, & d'imaginer le moyen de calculer ces quantités, ou plutôt de les présenter sous l'expression la plus simple de généralité qu'elles puissent comporter. Voyez *Arithmétique universelle, & le discours préliminaire du I. volume*. Mais pour remplir absolument cette idée, il falloit y joindre le calcul déjà connu des nombres ou de l'arithmétique, car ce calcul est presque toujours nécessaire dans les opérations algébriques, pour réduire les quantités à leur expression la plus simple. Enfin la découverte de l'application de l'algebre à la géométrie est de la troisieme espece, car cette application a pour fondement principal la méthode de représenter les courbes par des équations à deux variables, Or, quel raisonnement a-t-il fallu faire pour trouver cette maniere de représenter les courbes ? Le voici : une courbe, a-t-on dit, suivant l'idée qu'on en a toujours eu, est le lieu d'une infinité de points qui satisfont à un même problême. Voyez *Courbe*. Or un problême qui a une infinité de solutions, est un pro-

blême indéterminé, & l'on sait qu'un problême indéterminé en algebre est représenté par une équation à deux variables. Voyez *Equations.* Donc on peut se servir d'une équation à deux variables, pour représenter une courbe. Voilà un raisonnement dont les deux prémices, comme l'on voit, étoient connus: il semble que la conséquence étoit aisée à tirer; cependant Descartes est le premier qui ait tiré cette conséquence; c'est qu'en matiere de découverte, le dernier pas, quoique facile à faire en apparence, est souvent celui qu'on fait le plus tard. La découverte du calcul différentiel est à-peu-près dans le même cas que celle de l'application de l'algebre à la géométrie. Voyez *Différentiel, Application & Géométrie.*

Au reste, les découvertes qui consistent dans la réunion de deux idées, dont aucune n'est nouvelle, ne doivent être regardées comme des découvertes que quand il en résulte quelque chose d'important, ou quand cette réunion étoit difficile à faire. On peut remarquer aussi que souvent une découverte consiste dans la réunion de deux ou plusieurs idées, dont chacune en particulier étoit ou sembloit être stérile, quoiqu'elle eût beaucoup coûté aux inventeurs. Ceux-ci pourroient dire en ce cas de l'auteur de la découverte, *sic vos non nobis;* mais ils ne seroïent pas toujours en droit d'ajouter, *tulit alter honores*, car la véritable gloire est à celui qui acheve, quoique la peine soit souvent pour ceux qui commencent. Les sciences sont un grand édifice auquel plusieurs personnes travaillent de concert: les uns à la sueur de leur corps tirent la pierre de la carriere;

d'autres la traînent avec effort jusqu'au pied du bâtiment; d'autres l'élevent à force de bras & de machines; mais l'architecte qui la met en œuvre & en place, a tout le mérite de la construction.

En matiere d'érudition, les découvertes proprement dites sont rares, parce que les faits qui sont l'objet de l'érudition, ne se devinent & ne s'inventent pas, & que ces faits par conséquent doivent être déjà écrits par quelque auteur. Cependant on peut donner le nom de découverte, par exemple, à l'explication solide & ingénieuse de quelque monument antique qui auroit jusqu'alors inutilement exercé les savants; à la preuve & à la discussion d'un fait singulier ou important, jusqu'alors inconnu ou disputé, & ainsi du reste. Voyez *Déchiffrer*.

Il paroît que les deux seules sciences qui ne soient pas susceptibles de découvertes d'aucune espece, sont la théologie & la métaphysique. La premiere, parce que les objets de la révélation sont fixés depuis la naissance du christianisme, & que tout ce que les théologiens y ont ajouté d'ailleurs, se réduit à de purs systêmes plus ou moins heureux, mais sur lesquels on est libre de se diviser, tels que les systêmes pour expliquer l'action de la grace, & tant d'autres objets, matiere perpétuelle de disputes & quelquefois de troubles. A l'égard de la métaphysique, si on en ôte un petit nombre de vérités connues & démontrées depuis longtemps, tout le reste est aussi purement contentieux; d'ailleurs les hommes ayant toujours eu le même fond de sentimens & d'idées primitives, les combinaisons en doi-

vent être épuisées. En métahysique, les faits sont, pour ainsi dire, au dedans de chacun; un peu d'attention suffit pour les y voir. En physique au contraire, comme ils sont hors de nous, il faut d'ordinaire plus de sagacité pour les découvrir, & quelquefois même en combinant des corps d'une maniere nouvelle, on peut créer, pour ainsi dire, des faits entiérement nouveaux. Telles sont, par exemple, plusieurs expériences de l'électricité, plusieurs manœuvres de chymie, &c. Je ne prétends pas conclure delà qu'il y ait peu de mérite à écrire clairement sur la métaphysique; Locke & l'auteur du traité des systêmes suffiroient pour prouver le contraire, & on pourroit leur expliquer le passage d'Horace, *difficile est propriè communia dicere*, il est difficile de se rendre propre ce qui semble être à tout le monde.

Fin du Tome cinquieme.

J. Robertshaw
14. 2. 92
[VOLT.]
6 vols.





